Die

Erkenntnislehre des Aurelius Augustinus.

Inaugural-Dissertation

der

Hohen philosophischen Fakultät (Sekt. I)

der

Ludwig-Maximilians-Universität München

zur Erlangung

der philosophischen Doktorwürde

vorgelegt am 1. März 1912

von

ALOYS KRATZER

München 1913.

BUCH- und KUNSTDRUCKEREI A. FRÖHLICH, Theresienstr. 78.

Die

Erkenntnislehre des Aurelius Augustinus.

Inaugural-Dissertation

der

Hohen philosophischen Fakultät (Sekt. I)

der

Ludwig-Maximilians-Universität München

zur Erlangung

der philosophischen Doktorwürde

ACAD.
LUDW.BAT.
BIBL.

vorgelegt am 1. März 1912

von

ALOYS KRATZER

München 1913.
BUCH- und KUNSTDRUCKEREI A. FRÖHLICH, Theresienstr. 78.

DR. HANS KLOIBER
ZUGEEIGNET.

MIT GENEHMIGUNG DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT WURDE VORLIEGENDE SCHRIFT ALS TEIL DER URSPRÜNGLICH VORGELEGTEN, UMFANGREICHEREN ARBEIT GEDRÜCKT.

GENEHMIGT ALS INAUGURAL-DISSERTATION AUF ANTRAG DER HERREN PRIVATDOZ. DR. E. V. ASTER UND PROF. DR. C. WEYMANN.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548312_0003

I.

Prinzipielle Erörterungen und Begriffsbestimmungen.

1. Das Ichbewusstsein als erste Quelle der Wahrheitserkenntnis.

Unmittelbar vom Bewußtsein ausgehend und im Vertrauen auf die Untrüglichkeit desselben und dessen, was es ihm zeigt, gelangt Augustinus zu einer unmittelbaren Ueberzeugung von der Existenz einer Wahrheit, und der Möglichkeit sie zu erkennen. Wenn man auch zweifeln mag an der Wahrheit des Satzes, daß der Mensch in sich selbst einkehren müsse, um zur Wahrheit zu gelangen, so ist doch die Tatsache des bestehenden Zweifels über allem Zweifel erhaben, und diese Tatsache findet ihre untrügliche Gewißheit in dem wahren Lichte, das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen. Gerade der bestehende Zweifel bestätigt in seinem bloßen Dasein die Existenz der Wahrheit, die jeder Mensch in sich trägt; denn daß der Mensch zweifelt, erlangt nur Wahrheit dadurch, daß diese Wahrheit an der Wahrheit schlechthin teilnimmt: nec ullum verum nisi veritate verum est;[1]) aus der untrüglichen und absoluten Sicherheit alles dessen, was in seiner Seele erlebt wird, leitet Augustinus einen Schluß auf das wirkliche Sein alles dessen ab, was er in sich erlebt, auf eine äußere Wirklichkeit, die mit dem Innenleben in Beziehung steht; die Sinne zeugen für ihre Affektion, und diese Affektion ist der Grund der Aenderung des seelischen Geschehens, die sich unmittelbar im Bewußtsein offenbart. Mag es sich mit der uns umgebenden Wirklichkeit wie immer verhalten, jedenfalls zeigen uns die Sinne eine Reihe von Erscheinungen, in deren Anerkennung als tatsächlich bestehend der Mensch niemals irrt, und die er als Welt, Himmel und Erde bezeichnet.[2]) Und diesen Gedanken, den Augustinus in De V. rel. 37, 73 implicite und schlußweise ausspricht, gibt er explicite in De Trin. XV. 12, 21 kund, wenn er nach den inhaltlich geläufigen Sätzen: Qui enim dicit, scio

[1]) de v. rel. 37, 73.
[2]) Contra Acad. III., 11, 24 ff.

me vivere, unum aliquid scire se dicit: proinde si dicat: scio me scire me vivere; duo sunt jam, hoc vero quod scit haec duo ... item si quispiam dicat: errare nolo; nonne sive erret sive non erret. Errare tamen eum nolle verum erit, sich folgendermaßen äußert; cum enim duo sint genera rerum quae sciuntur, unum earum quae per sensus corporis percipit animus, alterum earum quae per se ipsum: multa illi philosophi garrierunt contra corporis sensus; animi autem quasdam firmissimas per se ipsum perceptiones rerum verarum, quale illud est quod dixi, scio me vivere, nequaquam in dubium vocare potuerunt. Sed absit a nobis ut ea quae per sensus corporis didicimus, vera esse dubitemus: per eos quippe didicimus caelum et terram, et ea quae in eis nota sunt nobis, quantum ille qui et nos et ipsa condidit, innotescere nobis voluit: die Perceptionen der Seele weisen auf eine Welt hin, aus der sie geschöpft werden. Im Bewußtsein liegt sonach nicht bloß die Ueberzeugung von dem eigenen Sein begründet, sondern auch der Ausgangspunkt für die Annahme einer transubjektiven Wirklichkeit. Den gleichen Schluß läßt Augustinus für das intelligible Gebiet gelten, und zwar ist es hier vor allem die Idee der Glückseligkeit, die aufs engste mit seiner Natur verwoben, in Conf. X. 20 von Augustinus einer gesonderten Betrachtung unterstellt wird. Wo haben die Menschen das selige Leben kennen gelernt, daß sie darnach streben, wo haben sie es gesehen, daß sie es lieben, wenn es nicht in einer ganz besonderen Weise in ihrem Geiste liegt, freilich nicht so, daß sie das selige Leben schon besitzen, sondern nur als zu erstrebendes Ziel? Alle Menschen streben nach einem seligen Leben, wenn es auch von dem einzelnen in verschiedenen Gegenständen gesucht wird.

Augustinus war zu sehr seinem Innern zugeneigt, um in seinem Bewußtsein nicht volle Wahrheit zu finden, er war zu sehr von der Realität der Erkenntnis überzeugt, um an der Objektivität dessen zu zweifeln, was er unmittelbar in sich selbst sah, sein Geist erlebte. „Nichts ist dem Geiste so gegenwärtig, wie er sich selbst, und nichts erfaßt er so, als was ihm selbst gegenwärtig ist“. [3])

Im Bewußtsein hat Augustinus die überzeugte Festigkeit und Sicherheit gewonnen, in der er gegen die Akademie ausführlich zeigt, daß die Behauptung einer allgemeinen Skepsis eine Unmöglichkeit sei, und der Gedanke jener durchgehenden Negation aller Wahrheit unvollziehbar ist; man kann an der Realität mancher Erscheinungen Bedenken hegen in dem Sinne der Uebereinstimmung des Urteils mit der Wirklichkeit, wenn z. B. der im Wasser stehende Stab als gebrochen erscheint; daran aber kann auch der Skeptiker nicht zweifeln, daß er zweifelt; also auch er erkennt, ist und lebt;[4]) denn nur dann kann

---

[3]) De Trin. X. 9, 12; X, 10,14; XIV. 4, 7; cf. X. 1, 1. Conf. X. 23, 33; 6, 9, 16, 24 ff.

[4]) De Trin. X. 10, 14; De Ord. II. 3, 7; De l. arb. II. 3, 7; De v. rel. 39, 73; De Trin. X. 10, 13.

ich getäuscht werden, wenn ich bin. Da getäuscht werden eine psychische Tatsache darstellt, mit dem Charakter der untrüglichen Gewißheit, so leitet sich daraus die Wahrheit ab, daß ich lebe und erkenne. Damit hat Augustinus die unmittelbare Selbstschau zum Mittelpunkt seiner ganzen Spekulation gemacht, an dem alle skeptischen Versuche scheitern. Mögen alle Sätze falsch sein, die Alternative des Entweder-Oder, sowie die Tatsächlichkeit meines Erkennens ist immer wahr.[5]) Augustin hat einen wichtigen Gedanken ausgesprochen, den Gedanken der Veränderlichkeit des Geistes, oder besser der wechselnden und mannigfaltigen Vielheit der Bewußtseinsinhalte,[6]) wobei aber immer wieder das Ich es ist, welches sich als Träger dieser Inhalte bezw. als mit sich identisches Subjekt trotz der Verschiedenheit seiner Zustände erkennt.[7]) Dieses psychologische wandelbare Ich ist in seinen Erkenntnisinhalten abhängig und bedingt durch die Erfahrungswelt: und demgemäß ist es auch einem steten Wechsel unterworfen, entsprechend der Vielgestaltigkeit der Erfahrung und deren Verbindungsmöglichkeiten. Dieses Ich identifiziert sich mit dem sensus interior, der nicht bloß um die Sinnesaffektion weiß, sondern alle Tätigkeiten der Sinne auf sich selbst bezieht, ihre Vorstellungsarbeit niederlegt, produziert und reproduziert in bewußter und unbewußter Weise.[8]) Bezeichnend ist, daß Augustinus diesem Zentralsinn ein Sichselbstempfinden zuschreibt.[9]) „Denn auch das ist offenbar, daß jener innere Sinn nicht bloß dasjenige empfindet, was er von den fünf Sinnen des Körpers empfängt, sondern daß auch sie selbst von ihm empfunden werden. Nicht nämlich könnte sich sonst das Tier, sei es, daß es etwas erstrebt, sei es, daß es etwas flieht, bewegen, ich will nicht sagen um etwas zu wissen, denn das ist Sache der Vernunft, sondern nur um zu bewegen, was es jedenfalls nicht durch einen der fünf Sinne empfindet.“ Es ist dieses Ich oder der sensus interior das animalische Prinzip, und Augustinus bezeichnet es als vita, das, weil den Tod fliehend, sich selbst empfinden muß. Steht er auch unter der ratio und entbehrt der intellektuellen Erkenntnis, so besitzt er doch ein gewisses Urteil über die fünf Sinne des Körpers, cum eorum et integritatem probat et debitum flagitat, ebenso wie jene Körpersinne über die körperhaften Dinge: assumentes in eis lenem tactum, rejicientesque contrarum.[10])

---

[5]) Contra Acad. III. 10, 23 ff.

[6]) De v. rel. X, 18; De immort. an. 2, 2; De Trin. III. 2, 8; 14, 6, 9.

[7]) Conf. X. 7, 11; De Trin. X. 10, 4.

[8]) De mus. XI. 11, 32; De Trin. XI. 8, 13; XI. 4, 8; Ep. 7; De v. rel. 10, 18; cf. auch De l. arb. II. 5, 11 ff.; 3, 8.

[9]) De l. arb. IV. 441 V. IX. 568, C. ff. V. 476 E, VI. 511 E.

[10]) Augustinus hat die eben dargelegte Bestimmung des Ich nicht einheitlich festgehalten. In Conf. X. 6 spricht er vom Ich als dem homo interior und bezeichnet diesen als den Geist schlechthin,

Dieses sinnliche Element entbehren auch nicht die Tiere[11]) und es kann wenn nicht auch diesen eine Gotteserkenntnis zugesprochen werden will, für unser Wissen in bestimmender Weise nicht in Betracht kommen.[12]) Im Gegenteil; wollen wir zu diesen vordringen, müssen wir alle Sinnlichkeit übersteigen und nach einem unwandelbaren Prinzip suchen, in dem wir die Wahrheit erfassen. Es ist dieses der Geist, der sich selbst stets gegenwärtig ist, sich selbst lebendig immer erfaßt hält. Indem er erkennt, ist er sich dessen auch bewußt; denn was ich erkenne, das weiß ich auch; und was ich weiß, das ist gewiß; es kann ja nichts falsches gewußt werden.[13]) Der bewußte auf sich selbst reflektierte Geist muß sich erkennen.[14]) Er bestätigt sich ja ohne Organ, ohne vermittelnde Zwischenglieder in der Vereinheitlichung von Subjekt und Objekt, was jeglichen Irrtum ausschließt, wenigstens im Urteil über seine eigene Tätigkeit. Diese Selbstgegenwart des Geistes bildet die Grundlage für jede weiterschreitende Spekulation, wobei festzuhalten ist, daß nur die Erkenntnisse der inneren Erfahrung unmittelbare Evidenz haben, und letzte Norm für unser Denken und Handeln darstellen; der Inhalt der Erfahrung kann nur nach den Regeln und Gesetzen, wie sie sich in unserem Bewußtsein finden, beurteilt werden.[15]) Wenn Augustinus der Mens fernerhin stete Tätigkeit zuweist und erklärt, in der Tätigkeit erfasse der Geist sich selbst in seiner Substanz[16]) und: sobald er sich selbst gegenübersetzt und gesagt wird: cognosce te ipsam, erkennt er sich sofort im selben Augenblicke, wo der sich der einzelnen Sinne als Werkzeug bedient. Der Geist erscheint hier in den Mittelpunkt aller menschlichen Funktionen gestellt und als Prinzip derselben aufgefaßt; so wenn Augustinus in Conf. X, 7 erklärt: Et propria singillatim ceteris sensibus sedibus suis et officiis suis, quae diversa per eos ago, unus ego animus. Augustin stellt weiterhin diesem inneren Menschen, der die Antworten des creatürlichen Seins auf die Frage nach ihrer Herkunft aufnimmt, dieselben vergleicht und beurteilt, den äußeren Menschen gegenüber, den homo exterior, der, wie er sagt, im Dienste des Inneren steht. Augustin anerkennt zwei Zentralpunkte des individuellen Lebens, die sich im empirischen Menschen zur Einheit zusammenschließen; weder der Körper ist der Mensch, noch die Seele, sondern die Verbindung aus beiden.

---

[11]) De l. arb. II. 3, 9; De an. et eius orig. IV. 23; Conf. X. 7, 11.

[12]) De l. arb. II. 5, 12; Conf. X. 7, 11.

[13]) Solil. I. 4, 7 ff.; De div. quaest. 83; qu. 54; De Trin. X. 3, 5 ff.

[14]) De gen. ad. Lit. VII. 21, 28; cf. Solil II. 1,1; De Trin. X. 4, 6.

[15]) De Trin. VIII. 6, 9; VIII. 3, 4; XII. 2, 2; XIV. 15, 21; De l. arb. II. 12, 34 cf. v. Hertling, Aug. Cit. bei Thomas v. Aquin. Münch. 1904.

[16]) ibid. X. 10, 16; X. 4, 6, XIV. 6, 8.

gesagt wurde, erkenne dich selbst, so scheint er eine Verschiedenheit von Subjekten anzunehmen, denen er die bezeichneten Prädikate zuweist.

In diesem Bewußtsein nun muß Gott gefunden werden. „Wolle nicht nach außen gehen, in dein Inneres kehre zurück, denn im Innern wohnt die Wahrheit, die Du sehen wirst, wenn Du aus der Welt der Sinnlichkeit Dich zurückziehst und Deinen Geist hinführst in allmähliger Uebung zum reinen ungeschaffenen Lichte.“ Der Weg, den Augustinus hiemit zur Erkenntnis angegeben, ist ein doppelter: der erste hat negativen Charakter, und die hier gestellte Forderung bedeutet eine volle Absage an die Sinnlichkeit; die ethische Reinigung ist notwendige Voraussetzung für die Erkenntnis der Wahrheit. Der zweite Weg soll eine positive Hinführung zu Gott bedeuten, auf dem Wege der Einkehr des Geistes in sich selbst und der allmähligen Heranbildung des Geistesauges durch die wissenschaftlichen Disziplinen.

Die Erkenntnis Gottes, die Augustin erstrebt, ist eine mystisch-asketische. In dieser prinzipiellen Uebereinstimmung mit dem neuplatonischen Grundgedanken nimmt er auch unmittelbar die hier gegebenen Voraussetzungen auf, bestehend in der Geringschätzung der Erscheinungswelt, und die ethische Reinigung. Man muß ganz und gar die sinnlichen Dinge [17]) fliehen und darauf bedacht sein, daß nicht, so lange wir im Körper leben, die Liebe zu ihnen den seelischen Schwung hemmt, dessen wir bedürfen, wenn wir aus dieser Finsternis zum Lichte uns emporschwingen wollen; diese Liebe zu den körperlichen Dingen ist eine Krankheit der Seele, bei der eine Offenbarung des Lichtes an die Seele nicht stattfinden kann.[18]) Denn die Weisheit ist eifersüchtig und verlangt die ganze Liebe für sich; ihre Liebhaber müssen sie lieben um ihrer selbst willen. Die übrigen Geschöpfe aber nur um ihretwillen; denn das ist die wahre Gesundung der Seele: ihre Reinheit von allem körperlichen, und diese Gesundheit wird gegeben durch Glaube, Hoffnung und Liebe. Wer diese nicht besitzt, kann das Sonnenlicht nicht sehen und wer mit Ungestüm darnach verlangt, der wird von seinem Glanze geblendet und kehrt mit Freuden in seine Finsternis zurück; aber er muß geübt werden und sein Verlangen zwar eingedämmt aber stetig genährt werden. Denn nur durch Reinheit kann man zu Gott gelangen, und man ist Gott um so näher, je reiner man ist, und, insoweit man Gott in Liebe anhängt, wird man von seinem intelligiblen Lichte übergossen.[19]) Und diese Steigerung führt Augustinus so weit, daß er bei voller Loslösung des Geistes von allem was an die gewordenen Dinge fesselt, auch die unmittelbare Schauung Gottes eintreten läßt, ein Gedanke,

---

[17]) vergänglichen, retr. I. 4, 3.

[18]) Solil I. 13, 22; De Ord. II. 8, 25.

[19]) De div. quaest. 83 qu. 46, 2; De Gen. ad Lit. XII. 31. 59.

den Augustinus noch in seinen Konfessionen festhält, wo er von einer ekstatischen Erhebung im Gespräche mit seiner Mutter spricht.[20]) Denn Gesundheit der Seele ist deren vollkommener und richtiger Anblick, auf den hin die visio Dei folgt, das glückselige Leben.[21])

Der historische Ursprung dieses Gedankens ist schon angedeutet; doch hat ihn Augustinus im Laufe seiner fortschreitenden Entwicklung und allmählige Einbildung in die kirchliche Lehre nicht immer in gleicher Weise festgehalten und so glaubt er, in den Retratationen ausdrücklich zu seiner in De bata vita aufgestellten Lehre zurückkommen, und in Uebereinstimmung mit dem Apostel die Schauung erst dem jenseitigen Leben vorbehalten zu müssen,[22]) obwohl er dieser Meinung bereits auch schon in den Konfessionen Ausdruck gegeben hat.[23])

Wenn wir die eben gemachten Ausführungen und Stellen wie De Trin. VIII. 2, 3; Solil I. 14, 24 mit den Lehren Plotins weiterhin vergleichen, so sehen wir in Augustinus den Jünger des Neuplatonismus; vielleicht ist Augustinus nirgends so sehr Neuplatoniker wie in diesem Punkte, weil er es hier am leichtesten sein kann; denn das asketische Ideal Augustins ist das Ideal seiner Kirche. Ich verweise hier vor allem auf Plotin Enn. V. 5, 6, wo Plotin ausführt, daß man das Geistige nur mit Zurücklassung der seelischen Vorstellung erfassen kann, wie man,[24]) bei der Intuition der geistigen Dinge mehr auf das dieselben beleuchtende Licht sehen müßte; und so wird der Geist sich für alle anderen Dinge verschließend und in sich selbst zurückgehend sich selbst im Lichte schauen, aus sich selbst in reiner Klarheit aufleuchten. Es kommt weder von außen noch von innen, sondern erscheint; und deshalb darf man nicht darnach jagen, sondern muß ruhig warten, bis es erscheint, denn dieses Licht ist von Gott und ist Gott selbst,[25]) alles umfassend, vor allen Dingen schon gegenwärtig. Nur der Geist also ist es, der da kommt und der da geht, weil er nicht weiß, wo er bleiben soll, und wo das Erste bleibt. Diese Vereinigung mit dem Ersten (Einem) ist aber keine dauernde, bleibende, so lange der Geist im Körper sich bewegt, weil die Seele in diesem Zustande unüberwindlichen Irrtümern über das Wesen der Seligkeit unterliegt, und sich nicht von der Anhänglichkeit an irdische Dinge zu befreien vermag. Sie vermag das Ungewohnte der passiven Schauung nicht zu ertragen und begreift das Eine um so weniger, weil sie nicht bestimmt und gleichsam gestaltet wird von dem mannigfach Gestalteten den; sie gerät ins Schwanken und fürchtet vor einem Nicht zu stehen.

---

[20]) Conf. IX. 10, 24.
[21]) Solil. I. 6, 13; Conf. IX. 10, 26.
[22]) Retr. I. 2.
[23]) Conf. IX. 10, 25.
[24]) Enn. V. 5, 7.
[25]) Enn. V. 3, 17.

Und darum ist sie froh, auf dem festen Lande der sinnlichen Warnehmung wieder anzulangen, um in der Bestätigung der Sinnenwelt zu schauen, was sie wegen der Schwäche der Seele im reinen Schauen nicht zu schauen vermag.

Und betrachten wir fernerhin, was Augustinus über die Iche ausführt und sehen wir uns in dieser Frage bei Plotin um. Es möge hierfür vorläufig nur dieses bemerkt werden; in Enn. I. 1, 10 ist von einem zweifachen Ich die Rede, von denen das Eine das Tier konstituiert, das andere aber über diesem steht. Dieses zweite Ich, das die Formen besitzt, mittels deren die Seele nunmehr allein die Führung des lebendigen Wesens übernimmt, und zur Verstandestätigkeit befähigt wird, ist das eigentliche Ich, das weder die Seele ist noch der belebte Körper, sondern das, mittels dessen wir, das Ich, denkt und das Plotin als das lebende Wesen bezeichnet,[26]) das aus Seele und Leib besteht.[27]) Die Seele ist nicht der Mensch sondern der Mensch ist ein anderer Begriff als die Seele, da ja der Mensch erst entsteht, wenn Leib und Seele sich verbinden.[28]) Diese Seele ist dem Höheren zugewandt und dem niederen, sie schaut im Reich des Intelligiblen und wirkt in der Erfahrungswelt,[29]) und dieser höhere Teil der Seele ist etwas Göttliches, besitzt den denkenden und zum Denken befähigenden Intellekt, der ohne körperliches Organ denkt[30]) und dieser Intellekt ist es, von dem Plotin sagt, daß er immer sich gegenwärtig ist, niemals zeitlich oder vergangen, daß er in seiner Ganzheit sich erkennt, und Objekt dieses Erkennens sei.[31]) Dieser Intellekt ist nicht das Ich, aber er ist unser, weil der höhere göttliche Seelenteil an ihm teil hat und das Licht von ihm empfängt. Während nun der Geist nur sich selbst schaut, sich selbst immer erleuchtet in seinem ursprünglichen Lichte,[32]) schaut die Seele nur in seinem Lichte, so weit sie sich dem Geiste nähert. Allerdings gelangen wir nicht zur klaren Erkenntnis dessen, was der höhere Seelenteil schaut, weil der sinnliche Seelenteil die klare Auffassung des Geschauten durch die Seele verhindert.[33]) und ganz abgesehen von dieser Schauung des Intelligiblen durch den höheren Seelenteil vermag die auch stets tätige Seele ihre inneren Vorgänge nicht wahrzunehmen, weil nicht die ganze in allem, was sie tut, auch mit der notwendig geforderten Aufmerksamkeit wirksam ist: die Seele muß sich hinwenden zu dem, was sie tut;[34]) denn es

[26]) Enn. I. 1, 13; I. 7.
[27]) Enn. VI. 7, 4.
[28]) Enn. VI. 7, 4 f.
[29]) Enn. IV. 8, 8.
[30]) Enn. V, 1, 10.
[31]) Enn. V, 6, 6; 6, 9.
[32]) Enn. V. 3, 9.
[33]) Enn. IV. 8, 8; I. 4 ff.
[34]) Enn. V. 1, 12; 3, 3.

ist ein anderes das Denken selbst, ein anderes das Erfassen und Innewerden des Denkens. Wir denken zwar immer (διανοεῖν, διανοίᾳ χρῆσθαι) werden desselben aber nicht immer uns bewußt, weil in der Erkenntnis der Seele Erkennendes und Erkanntes zwei verschiedene Dinge sind, und Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt in der Seele im Gegensatz zum Intellekt mit seiner Identität von Subjekt und Objekt im Erkennen auseinanderfallen,[35]) und weil weiterhin die sinnliche Anschauung ein Bewußtsein, ein Innewerden dieser Tätigkeit nicht zu Stande kommen läßt. Das empirische Bewußtseins-Ich ist bei Plotin ein Warnehmungs-Ich, und setzt für das Werden desselben einen eigenen seelischen Akt voraus.[36])

Augustinus hat, wie wir sehen, die Bestimmungen, die Plotin vom Geiste und der Seele gibt, aufgenommen aber mitsammen verschmolzen und für seinen Seelenbegriff verwertet. Das semper se nosse etc. der mens weist auf die prädikate des plotinischen Nus von der ständigen Selbstschau hin. Die Notwendigkeit der Hinordnung auf sich selbst, damit er sich kenne, ist eine Forderung, wie sie Plotin nur gelten läßt für die Seele, damit sie sich dessen, was sie im Intellekt schaue, bewußt werde. Ebenso ist es ein dem Seelenbegriff Plotins entnommenes Moment, wenn Augustinus der mens bezw. dem Intellekte die Bestimmung Gott zu schauen beilegt, als das Vermögen auffaßt, in dem der Mensch die intelligible Welt erfaßt, das aber, weil der Körperlichkeit anhaftend, über diese hinausgehen muß, wenn eine Erkenntnis der intelligiblen Wirklichkeit möglich sein soll. Ein Wissen der höchsten Wahrheit gibt es bei den Denkern nur jenseits des Ich (transcende te ipsum,[37]) in jenem Bereiche, in welchem die Seele Geist wird, unmittelbar vom ewigen Lichte getroffen wird.

Durch die Verbindung des plotinischen Geist- und Seelenbegriffes in dem einen Begriffe der mens wird diese selbst für Augustin wieder widerspruchsvoll. Was ihm der Nus für den Begriff der mens gegeben, nämlich den Begriff der steten ruhenden Selbstschau, der untrüglichen Wahrheit und des sicheren Erkennens, das geht ihm verloren durch den Begriff der Seele, die einer Vielheit von Gegenständen zugewandt ist und infolgedessen dieses stete Wissen des Geistes um sich selbst nicht zuläßt. Das unbewußte Tun der plotinischen Seele und deren unbewußtes Schauen des Intelligiblen überträgt er so auch auf das Sichselbstwissen des Geistes und hebt damit den Begriff des Geistes selbst auf; das Wissen des Geistes ist bei Augustin wie bei Plotin ein bewußtes Wissen, denn der Geist weiß um sich, welches Wissen aber zum Unbewußten wird, wenn die mens nicht immer sich selbst zugewandt ist, wenn sie sein Wissen um sich nicht immer mit ihren Gedanken verfolgt. Der bei Plotin dem empirischen Bewußtsein trans-

---

[35]) Enn. IV. 4, 4.

[36]) Enn. IV. 4, 8; I, 4, 10.

[37]) Enn. V. 3, 9.

cendente, stets schauende Nus[38]) — wird bei Augustin in den Begriff der mens hineinbezogen und so mußte es kommen, daß die mens auch so weit sie sich als wesenhafte Selbstschau darstellt, den Bedingungen unterstellt wird, unter denen in der Seele ein bewußtes Erfassen der seelischen Erlebnisse eintritt. Und was Plotin weiterhin sagt, daß die Seele dem Intellekt, dem Reich des Intelligiblen zugewandt sei, und von ihm durchleuchtet und durchstrahlt werde, um zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen, hat auch Augustinus aufgenommen, insofern er die mens dem Göttlichen zugewandt, mit dem Göttlichen in wunderbarer Verbindung stehen läßt, aber auch mit der gleichen Unbestimmtheit und Unklarheit das Verhältnis von Seele und Intellekt bestimmt. Der Nus oder der Geist ist ein anderer als der nachdenkende Teil der Seele, er ist von oben her gekommen, aber gleichwohl ist er unser, wenn wir ihn auch nicht unter die Seelenteile rechenen. Dieser Geist ist nicht das Ich, steht aber mit ihm in Verbindung, weil es Eindrücke von ihm empfängt; er ist getrennt von uns weil er sich nicht zu uns neigt, sondern wir vielmehr zu ihm emporblicken.[39]) Diesen transcendenten Geist jedoch macht er

[38]) Wobei ganz abgesehen werden kann, ob dieser Nus als Selbstbewußtsein aufzufassen ist oder nicht; cf. A. Drews: Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung, Jena 1907; der Autor tritt dafür ein, daß die Denktätigkeit des Nus eine unbewußte ist mit der Begründung, daß das bewußte Denken nur ein diskursives, erinnerndes, reflektierendes sei, und das empirische Selbst, das Selbstbewußtsein auf einer bloßen Erinnerung an den Intellekt beruhe; doch kann ich diesen Gedanken in den zitierten Stellen nicht finden. Es liegt der Erklärung Drews die Auffassung zu Grunde, daß das einheitliche Sein des Nus auch ein einfaches sei, das sich in unmittelbarer Schauung seinem Inhalte nach erfaßt. Der Gedanke bei Plotin jedoch ist ein anderer. Der Intellekt ist nach Enn. VI. 7, 13 nichts einfaches ebensowenig wie die Seele und „erträgt es nicht, gleichsam in der Vereinzelung ohne Verschiedenheit zu sein". „Das Vielfache aber hat das Bestreben sich selbst zu suchen, mit sich selbst übereinzustimmen und sich seiner selbst bewußt zu werden"; V. 6, 5. Und da diese Uebereinstimmung mit sich selbst im Nus gegeben ist, so ist der Nus die zweite Hypostase des Selbstbewußtseins schlechthin. III. 9, 3. Der Nus ist sich stets bewußt, schaut in sich selbst stets die höchsten intelligiblen Wahrheiten und Sätze, nur gelangt die Erkenntnis davon nicht in das empirische Bewußtsein der Seele. Das bewußte Denken schlechthin, das wesenhafte Bewußtsein ist dem (menschlichen) Bewußtsein transcendent. Plotin ist der Philosoph des Unbewußten insofern im Unbewußten die volle Realität, die reine Wirklichkeit liegt (für den empirischen Menschen)

[39]) Enn. V. 3, 3; 3, 9.

zum immanenten Zentralpunkt des individuellen Lebens, in dem alle ideelle Wirklichkeit stets sich findet, mit dem wir vereint und verbunden sind.[40]) Es ist dieser Geist die Vernunft „und unter Vernunft verstehe ich nicht den Zustand der Seele wie sie ihn hat von dem, was von der Vernunft ausgeht, sondern die Vernunft an sich. Gewiß haben wir auch diese als ein höheres Prinzip in uns, wir haben sie aber entweder als Gemeinsame oder als besondere, oder auch als allen Gemeinsame und Besondere: als Gemeinsame weil sie unteibar und eins ist und überall dieselbe, als besondere aber weil auch jedem Einzelnen sie ganz in der ersten Seele liegt".[41]) Die objektive göttliche Vernunft wird von Plotin subjektiviert, wird aus dem transcendenten wesenhaften Erkennen zur subjektiven Erkenntnisquelle, zum Prinzip aller Erkenntnisquelle, zum Prinzip aller wahren Erkenntnis. Wir können aus dem oben angeführten bereits entnehmen, und werden noch weiter unten sehen, wie Augustinus diesen Spuren gefolgt ist.

[40]) Enn. V. 1, 11.

[41]) Enn. I. 1, 8; cfr. De l. arb. II. 12, 33.

2. Geist und Wissen; Vernunft.

Diese mens nun, wie sie Augustinus kennt ist nicht bloß Prinzip, sondern auch Quelle unseres Wissens; wir wissen nur durch den Verstand und wissen nur, was in unserem Verstande sich findet.[1]) Er ist nicht die Seele selbst, sondern das auszeichnende Merkmal derselben,[2]) und Augustinus bestimmt diesen Begriff näherhin als Intelligentia rationalis, sieht aber im letzteren dann auch eine besondere Qualität der mens eine ihr eigentümliche Proprietät, welche die Tiere entbehren.[3]) Diese propria mentis, die sich für Augustinus als die intelligentia rationalis darstellt, bezeichnet er im De Civ. Dei VIII, 6, dann näherhin als conspectus mentis und bezieht sie auf die Gegenstände, auf die sich das intelligere erstreckt, auf die intelligibilia, die durch das Schauen des Geistes erkannt werden: intelligibilia quae conspectu mentis intelligi possunt; hat nun Augustinus wie vorher dargelegt sich dahin ausgesprochen, daß nur das Wahre gewußt werden kann, so bestimmt er jetzt dieses Wahre genau als Objekt der intellektuellen Funktion des Geistes, wenn er in De Div. quaest. 83 qu. 54 erklärt, quod enim intelligitur verum est: in der intellektuellen Schauung kann man nicht getäuscht werden; denn entweder erkennt der nicht, der anders vermutet, als es in Wirklichkeit ist, oder aber er erkennt und dann kann das Erkannte nur wahr sein.[4])

Diese Bestimmung des intelligere ist ein Fundamentalbegriff in der Philosophie Augustinus, im Zusammenhang stehend mit dem Grundprinzip derselben, dem Prinzip der Selbstgewißheit des Geistes. Sei es nun, daß er aus dem bezeichneten Tatbestand erst den Begriff des intelligere abgeleitet und auf alle Gegenstände angewandt hat, die mit der gleichen Unwandelbarkeit und Sicherheit des Wissens ihm gegenübertreten, wie der eigene Geist im Bewußtsein, oder aber den Begriff desselben in historischer Abhängigkeit von der Selbstschau des plotinischen Nus genommen hat, jedenfalls steht fest, daß Augustinus ihn für die Selbsterkenntnis des Geistes braucht, wenn er die Stelle De Gen. ad Lit. XII. 10, 21: mens quippe non videtur nisi mente, umschreibt mit den Worten: Quo enim alio modo ipse intellectus nisi intelligendo conspicitur? und parallel zu dieser Stelle De Trin. XIV. 6, 8 beifügt: mens igitur quando cogitatione sui conspicit, intelligitse et recognoscit: gignit ergo hunc intellectum et cognitionem suam. Res quippe incor-

---

[1]) De Trin. XIV, 6, 8.
[2]) ibid XV. 7, 11.
[3]) ibid. X. 5, 7; 1, 1; 8, 11.
[4]) De Gen. ad. Lit. XII. 14, 29; 25, 52.

porea intellecta conspicitur et intelligendo cognoscitur. Augustinus hat damit zugleich einen anderen, mit dem Begriff der mens identischen Begriff gewonnen, den Begriff des intellectus, den er ganz in Uebereinstimmung mit De Trin. XIV. 6, 8 in Solil I. 6, 13 folgendermaßen bestimmt: ipsa autem visio intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur: ut in oculis videre quod dicitur, ex ipso sensu constat. Atque sensibili quorum detracto quolibet videri nihil potest. Wir sehen, wie für Augustin dieser Begriff schon von Anfang an feststand und noch in seiner späteren Zeit Geltung hatte. Indem die mens sich erkennt im Denken oder denkend sich erfaßt, macht sie sich zum intelligiblen Objekt, und zum Subjekt und Objekt des Erkennens zugleich; es ist der Intellekt Produkt des Selbstdenkens des Geistes, das auf sich selbst reflektierte Denken, in dem es keinen Irrtum gibt, und dessen Tätigkeit, das intelligere, im Irrtumslosen Denken besteht. Der Intellekt ist also nach Augustin das contemplative Element, indem der Geist sich selbst unmittelbar erfaßt, um in dieser Selbsterkenntnis die Normen und Gesetze alles Erkennens zu schauen, das Vermögen, das Gott in der Anschauung begreift,[5]) das Vermögen des Wahren, des Unveränderlichen, welcher Charakter untrüglicher Sicherheit im Erkennen sich gründet auf die Verbindung desselben mit der Gottheit:[6]) Deo igitur junctum est quod intelligit Deum ... haec autem est ipsa veritas; qui quia intelligendo anima rationalis jungitur, welche wegen ihrer Unwandelbarkeit eigentümliches Erkenntnisobjekt des Intellektes ist.[7]) Damit erlangt das intelligere seine eigenartige Bedeutung; es findet seine Anwerndung im eminenten Sinn des Wortes auf den logos selbst als der göttlichen, sich selbst beständig schauenden Weisheit, und kann nicht statthaben bei der Selbsterkenntnis der Seele, der anima rationalis wie Augustinus sagt, da diese bald weise, bald töricht ist, und insofern der Veränderung unterliegt.[8]) Den Akt der Selbsterkenntnis der Seele als wandelbares Sein bezeichnet Augustinus mit dem Begriff des cognoscere, bezw. nosse, welch letzterer Ausdruck auch, und zwar mit Vorliebe, von der steten Sichselbstgegenwart des Geistes gebraucht wird.

Es handelt sich um die weitere Frage, ob nach den gegebenen Bestimmungen ein veränderliches Subjekt Träger des intelligere sein kann. Ich verweise hier auf einen Satz aus der schon angegebenen Stelle: nec quidquam est melius rationali anima nisi Deus. Cum igitur intelligit aliquid, quod semper eodem modo sese habet, ipsum sine

---

[5]) Ep. 218, De Trin. VIII. 2, 3; XV. 25, 45; XIV. 6, 8; De Ord. I. 6, 13.

[6]) qu. 54.

[7]) De Div. quaest. 83, qu. 54: intelligit autem rationalis anima Deum; nam intelligit quod semper eiusmodi est, neque ullam patitur mutationem.

[8]) ibid.; De Trin. XV. 6, 10.

dubio intelligit, wonach nur von Gott das intelligere zur Bezeichnung des Aktes seines Erkennens gebraucht wird. Das intelligere läßt seinem Begriffe nach keinen Irrtum zu, da auf unwandelbare Objekte sich beziehend, und kommt insofern nicht als Funktion einer veränderlichen, dem Irrtum unterworfenen, der Veränderlichkeit preisgegebenen Seele zu. Augustinus sagt von der Seele, daß sie bald weise, baldt öricht sei, das aber ist nur möglich, durch Urteile, die sie den Gegenständen gegenüber ausspricht, und so folgt daraus, daß einem unwandelbaren Erkenntnisobjekt, ein unwandelbares Erkenntnissubjekt als Correlat entsprechen muß. Von diesem Erkenntnissubjekt sagt unser Denker, daß es immer sich weiß, daß es immer sich denke, wenn dieses Denken zum bewußten Denken auch erst unter besonderen Bedingungen wird.[9]) Wir sehen, wie hier gegensätzliche Bestimmungen im Begriffe der mens zusammenströmen: der stets denkende Geist hat von seinem Denken nur auf einen besonderen Anlaß hin ein Bewußtsein.

Mit diesem Doppelbegriffe der mens in den angegebenen Bestimmungen verhält es sich, wie Augustinus ausführt, wie mit dem Wissen, das der Gebildete, der Künstler, in seinem Gedächtnis aufbewahrt hat, ohne die Inhalte seines Wissens zu denken. Die mens verhält sich in ihrer Präsenz als ein Potential, das jederzeit aktualisiert werden kann. Es schließt die mens zwei Begriffsmomente ein, wie wir sie im plotinischen Nus finden.

Bleiben wir gleich bei dem zuletzt angegebenen stehen und sehen uns bei Plotin um! Ich finde dort Enn. V. 3, 9 folgende Stelle: „Der Geist aber schaut sich selbst und denkt nicht über sich selbst nach; denn er ist sich stets selbst gegenwärtig, wir aber nur dann, wenn wir uns zu ihm hinwenden; denn unser Leben ist geteilt und vielfach". Diese schwer verständliche Spaltung zwischen dem sich stets gegenwärtigem Geiste und dem Ich, das sich nicht immer gegenwärtig ist, erlangt einiges Licht in Enn. V. 3, 6, wo Plotin von einem höheren Seelenteile spricht, der gewissermassen Geist sei, oder doch durch den Geist oder von dem Geiste seine Kraft erhält, der, weil seinem Wesen nach Begriff und Verwandtes aus dem Geiste in sich aufnehmend, möglicherweise auch sich selbst erkennt; diese hier bloß als möglich angenommene Selbsterkenntnis bleibt aber nicht eine bloß mögliche, sondern wird zur notwendigen, weil dieser Seelenteil in der Erkenntnis der Begriffe, und Selbstbegriff seiend, ein Abbild des Geistes ist, und sein letztes Ziel darin besteht, ganz Geist zu sein.[10])

---

[9]) cf. De Trin. X. 9, 12; XIV. 6, 9.

[10]) Die Seele ist etwas Göttliches, dem intelligiblen Wirklichkeitsbereich Angehörendes, gleicher Natur mit der Weltseele; ihr Wesen also ist nicht Selbstschau, sondern Nachdenken, das auf verschiedene Gegenstände, auf verschiedene Seiten desselben Gegenstandes gerichtet ist; sie ist zwar immer tätig wie der Geist, aber nicht alles, was in der Seele vorgeht ist auch wahrnehmbar, weil nicht jede einzelne Tätig-

Dieses Abbild des Geistes ist das Ich, denn wir selbst sind nicht Geist; der Geist ist nicht unser dauerndes Eigen, wie das Nachdenken, das Wahrnehmen der Seele. Der Geist ist von oben herabgekommen, kein Seelenteil, wenn er auch des Menschen ist; und der Mensch muß im Einklange mit dem Geist handeln; erstens durch Beobachtung der in die Seele geschriebenen Gesetze, zweitens durch das lebendige Durchdrungensein von seiner Nähe. Damit gelangt der reine vernünftige Seelenteil zum Wissen von seinem Wissen, zum Wissen der absoluten vom Geiste ihm gegebenen Normen, zum Wissen von ihrem Ursprunge; und die Seele ist zur Erkenntnis ihrer selbst gelangt.

Das geistige kann nur durch den Geist erkannt werden und so erfaßt sich der Geist nur durch sich selbst.[11]) Sein Objekt ist nicht das außer ihm liegende, sondern er sich selbst und das mit ihm und in ihm Gegebene; und zwar erfaßt er sich selbst in seiner ganzen Fülle;[12]) es gibt dabei keinen Irrtum, sondern nur Wissen, Wahrheit, weil hier der Inhalt des Wissens mit dem Subjekte des Wissens selbst gegeben ist; denn nur wo Denken und Wirklichkeit zusammenfallen, gibt es eine wahre Erkenntnis.[13]) Diesen metaphysisch gemeinten Gedanken Plotins in Bezug auf den Nus hat Augustinus psychologisch gewendet, und seiner Lehre von der Selbstgewißheit des Geistes, von der Untrüglichkeit des Bewußtseins zu Grunde gelegt. Es ist eine beliebte Begründung für diese Tatsache, auf die Präsenz des Geistes zurückzugehen; das Wahre ist Gegenstand der intellektuellen Betätigung des Geistes; es ist der Geist selbst als Objekt und, was mit ihm gegeben, der sich selbst in der intellektuellen Funktion erzeugt, in dem Subjekt und Objekt in Einheit zusammenfallen. Das Intelligible ist auch bei Augustinus das Reich der Wahrheit, das Gebiet, in dem Wahrheit möglich ist. Auch scheint mir in dem Gedanken Augustins über den Intellekt und seinen Gegenstand vorzüglich in De Trin. XIV. 6, 8, wo von einer intellektuellen Erzeugung in der Selbsterkenntnis der mens die Rede ist und dieses intellektuelle Erzeugungsprodukt als dieser bestimmte Intellekt aufgefaßt wird, der plotinische Gedanke vorzuliegen, wonach der Intellekt, bezw. die Idee bald als das frühere, bald als das spätere erscheint,[14]) weil ja Schauen und Geschautes

keit die ganze Seele durchdringt V. 1, 12. Geist und Seele unterscheiden sich inhaltlich im wesentlichen durch den Umfang des bewußten Wissens. Was der Geist seiner Natur nach stets weiß, das weiß die Seele nur auf einen besonderen Akt hin, und während der Geist seinem ganzen Inhalte nach sich stets erfaßt, weiß die Seele nur das, worauf sie ihren Erkenntnisakt — Apperception — richtet.

[11]) Enn. V. 3, 1; III. 8; I. 6, 9.
[12]) Enn. V. 3, 3.
[13]) Enn. V. 3, 5.
[14]) Enn. V. 9, 7 f.

Denken und Gedachtes, wenn Wahrheit bestehen soll, identisch sein müssen.[15]) Die Gleichheit von Denken und Sein, wenn wahre Erkenntnis möglich sein soll, ist auch bei Augustinus eine stete Forderung. Ist es nicht der plotinische Gedanke, das Geistige erkennt offenbar der Geist[16]), wenn Augustinus von einem Intellectum cospicere, intelligendo cognoscere, von einem mentem videri mente spricht? Wenn wir auch hier unter psychologischen Gesichtspunkten den Gedanken Plotins nicht finden, von der Einheit der Idee in dem Intellekt, und von der Lichtgebenden Eigenschaft desselben, so werden wir sehen, daß Augustinus auch dieser Gedanke nicht fremd ist und er ihn in anderer Weise verwertet hat, wie er denn auch in diesem Zusammenhang das Verhältnis von Denken und Sein als Identität näher bestimmt. Ich verweise hier auf den Logosbegriff bei Augustinus.

Da der Mensch nun die Erkenntnis des Wahren besitzt, und ihm die Teilnahme an einer unvergänglichen Erkenntniswelt ermöglicht ist, so kann das ihn auszeichnende nur jene Funktion sein, durch die ihm die Erkenntnis des Wahren gegeben, die intelligible Welt erschlossen wird. Und diese Funktion ist die Vernunft; sie ist das Auszeichnende, das Höchste. Gibt es etwas, das über der Vernunft steht, dann kann es nur Gott sein. Vergleichen wir mit dem die Forderung Augustins, in der Erkenntnis der Wahrheit über die individuelle, veränderliche Vernunft hinauszugehen, andererseits die Forderung der Einkehr in das eigene Innere, um in ihm das Wahre zu suchen, dann muß im Menschen selbst ein Prinzip gefunden werden, das, wie bei Plotin im Menschen und über dem Menschen ist, welchem das Attribut der Unwandelbarkeit, der Sicherheit und Festigkeit des Erkennens zukommt. Es wäre absurd, fährt Augustinus in den Ausführungen über die Bestimmung der mens fort, zu behaupten, daß die mens nicht ganz kenne, was sie kenne, sie weiß ja, daß sie weiß, und das weiß sie nur ganz,[17]) d. h. der Geist erfaßt in seinen Akten sich in einer Substanz und Identität.[18]) In dem nach unserem Kirchenlehrer nur Wahrheit gewußt werden kann,[19]) im Begriff des Wissens den Begriff der Wahrheit als notwendig darin enthaltend einschließt, und diese schlechthin die einfache absolute Wahrheit ist, durch deren Teilnahme alle Dinge wahr sind, hat er eine Gleichung zwischen Sein und Erkennen festgelegt, und eine sichere Grundlage für das Erkennen geschaffen.

In der Lehre von der substantialen Selbstkenntnis des Geistes und seiner Inhalte, und des weiteren Gedanken, daß wirkliche und wahre Erkenntnis nur möglich ist in Beziehung auf unwandelbares

---

[15]) Enn. V. 3, 5.

[16]) Enn. V. 3, 1.

[17]) De Trin. X. 4, 6; De Gen. ad. Lit. VII. 21, 28 cf. Plotin. Enn. V. 3, 5 f.

[18]) Conf. X. 7, 11.

[19]) cf. qu. 32, De Trin. XV. 10, 17.

Sein, das Subjekt und Objekt des Erkennens zugleich ist, das in der unmittelbaren Selbstgegenwart sich erkennt, hat Augustinus zwei Wirklichkeitsbereiche mit einander vermengt, und es erhebt sich nun die Frage, welches ist das eigentliche Subjekt der wahren Erkenntnis. Bei Augustinus widerstreiten sich die beiden Wirklichkeitsbereiche und darum keine einheitliche Lösung der Frage, die einerseits metaphysisch, andererseits psychologisch gefaßt wird; bei Plotin ist die Frage eindeutig bestimmt, bei Augustinus kann das Subjekt dieses Erkennens nur der christlich gewendete, plotinische Nus, der logos sein, die Einheit aller Wahrheit, der Grund alles wahren Wissens, der über der individuellen Veränderlichkeit der geschaffenen Vernunft erhaben, mit ihr aber in Verbindung steht, und dessen Wissen sich die Seele jederzeit unter gegebenen Bestimmungen zu eigen machen kann.[20]) Augustinus setzt damit den göttlichen logos in engste Beziehung zur individuellen Seele und verbindet hierin Metaphysik und Psychologie, was sich bei dem inhaltlich gleichen Verhältnis zwischen Nus und logos, und der Hineinarbeitung des ersteren Begriffes in den Seelenbegriff bei Augustinus kaum anders erwarten läßt. Das Licht des logos, der ewigen Vernunft, ist der Seele stets gegenwärtig, sodaß in ihm die Seele das Wahre zu erkennen vermag;[21]) er ist das Licht, das alle Menschen erleuchtet, die in die Welt kommen,[22]) er ist zugleich auch die intelligible Welt selbst, die ewige und unwandelbare Vernunft,[23]) die als Objekt des menschlichen Wissens erscheine, und dem aspectus mentis stets gegenwärtig ist,[24]) die als selbstleuchtendes Licht jede Seele erleuchtet, ohne ihr doch individuell anzugehören.[25]) Augustinus hat mit diesen Lehren ohne die von ihm perhoreszierte Präexistenz der Seele annehmen zu müssen, den Ursprung apriorischen Wissens erklärt, und dies konnte er durch Synthese des plotinischen Nus und Seelenbegriffes zu seinem eigenen Seelenbegriff, scheut sich aber doch das dem Begriff des Nus entsprechende Correlat, den logos mit einer Einheit mit der Seele zu verbinden, und wahrt dessen metaphysische Selbständigkeit, indem er ihn als Licht über der Seele auffaßt; da aber im Geiste selbst, in der memoria die intelligiblen Wahrheiten gefunden werden, läuft er Gefahr, die Selbständigkeit dem logos wieder zu nehmen.

[20]) Retr. I. 8.
[21]) Retr. I. 4.
[22]) Ep. 120, 4.
[23]) Retr. I, 3.
[24]) De Trin. XII. 14, 23.
[25]) De l. arb. II. 12, 24.

Sinnlichkeit u. Geist; Gedächtnis u. Gedächtnisinhalte; Gedächtnis und Geist.

Wie Augustinus nach den eben gegebenen Ausführungen an manchen Stellen einen seelischen Dualismus behaupten will,[1]) so will er in Uebereinstimmung hiemit auch von einer Doppelheit des Bewußtseins reden, einen seelischen und geistigen, wenn er diese Scheidung auch wiederum aufzuheben sich bestrebt, und nicht konsequent durchführt. Dieser Tendenz dient der Begriff der memoria, unter dem er seelisches und geistiges Bewußtsein subsummiert.

Die memoria gehört der Doppelnatur des Menschen an, und muß als das sinnliche und geistige Element des Menschen verbindend gedacht werden; so wenn Augustinus darin nicht bloß die Bilder körperlicher Gegenstände findet, sondern vor allem auch Gott und die intelligiblen Erkenntnisinhalte,[2]) er geht aber darüber hinaus in der Forderung, daß Gott außerhalb des Gedächtnisses gefunden werden müsse.[3])

Wir sehen hier unmittelbar, daß Augustinus in diesem Zusammenhang auf die an anderen Orten gegebene Unterscheidung von höherem und niederem Gedächtnis zurückkommt, das der Mensch mit dem Tiere teilt,[4]) und weiterhin auf ein Gedächtnis, das einzig Reservat des Vernunftwesens ist,[5]) und als solches mit der intelligentia sich identifiziert.[6]) Es wird in dieser Fassung gedacht als in keiner Beziehung zu einem anderen Sein stehend, unter welchem Gesichtspunkt Augustinus dann auch von der memoria sagt, daß nichts so in ihr gegenwärtig sei, als wie sie selbst,[7]) und Sein, Erkennen, Wollen in ihren Begriff mit aufgenommen sein läßt.[8]) Was daher Augustinus von dem Selbstwissen des Geistes so oft hervorhebt, betont er in gleicher Weise bezüglich des Gedächtnisses. Das Gedächtnis umfaßt sich stets in seinem Sein, weil mit seinem Wesen auch die Erinnerung

[1]) De Fide et Symbol I, 10.

[2]) De Trin. XV. 12, 22: haec igitur omnia, et quae per se ipsum et quae per sensus corporis et quae testimoniis aliorum percepta scit animus humanus, thesauro memoriae condita tenet.

[3]) Conf. X. 17, 26; X. 25, 36.

[4]) ibid.

[5]) De Trin. XV. 23, 43; De civ. Dei VIII. 6.

[6]) De Trin. X. 11, 18; 12, 19.

[7]) ibid. X. 11, 18.

[8]) ibid.; Conf. X. 13,23.

seiner selbst gegeben ist; und es erfaßt sich in allen seinen Zuständigkeiten, und erfaßt sich ganz. Wenn ich mich nicht meines Gedächtnisses erinnere, ist dasselbe nicht im Gedächtnis, eine innere Unmöglichkeit, da das Gedächtnis nie ohne sich selbst zu bestehen vermag. An diesen ruhenden Besitz seiner selbst schließt sich das bewußte dauernde Erfassen an, in dem die memoria in allen ihren Funktionen sich erfaßt, sich von sich selbst unterscheidet, wenn auch nicht immer von anderen von sich selbst verschiedenen Dingen. Und deswegen meint Augustinus, ist es schwer, im Geiste zwischen der memoria sui und intelligentia sui zu unterscheiden, und kommt dazu die memoria mit der mens schlechthin zu identifizieren. So erklärt denn auch J. Huber[9]) im Anschluß an diese Gedankenreihe, daß in der memoria das unmittelbare Sichselbsterfassen des Geistes und sein Sichselbsthaben gegeben sei.[10])

Die höhere memoria erscheint dann weiter in einem relativen Sinne in Beziehung auf die intelligiblen Inhalte; auch hier verschmelzen intelligentia und memoria.[11]) Und hier ist der Ort, wo Augustinus die Idee nach dem glückseligen Leben,[12]) die Erkenntnis Gottes finden kann; [13]) über alle Kräfte, die der Mensch mit dem Tiere gemein hat, hinausgehend, findet er in sich die Idee Gottes.[14]) „Es ist dieses Gedächtnis der Geist, und der Geist bin ich selbst“,[15]) in dem die intelligiblen Wesenheiten ursprünglich sich finden, ohne daß ich weiß, wie sie dahin gelangt sind. Sie sind da in meinem Gedächtnis und sind trotzdem nicht da; denn sie sind in meinem Gedächtnis unmittelbar gegeben, ohne daß das Geistesauge stets darauf gerichtet wäre; sie treten dem Bewußtsein gegenüber mit einem allgiltigen, verpflichtenden Charakter, wenn sie in das Bewußtsein treten, doch ist ihnen nicht eigentümlich, stets im Bewußtsein gedacht zu werden, sondern das ist nur der Fall unter gegebenen Bedingungen.[16]) Es ist dies ein Gedanke, dem wir bei Plotin wiederholt begegnen, der ein Bewußtsein, eine Wahrnehmung im Individuum auch nur bedingungsweise zustande kommen läßt. Das ganze 12. Kapitel der 5. Enneade hat Plotin neben anderem diese Tatsache gewidmet. „Obwohl wir so erhabene Prinzipien besitzen, ergreifen wir sie doch nicht, sondern nur zu oft ruhen

---

[9]) Philosophie der Kirchenväter; München 1859.

[10]) De Trin. XIV. 6, 9: notia vero cuiusque rei quae inest menti etiam quando non de ipsa cogitatur ad solam dicatur memoriam pertinere. Sic enim hoc ita est non habebat haec tria ut et sui meminisset et se intelligere et se amaret; sed meminerat tantum sui.

[11]) De Trin. X. 12, 19; XV. 23, 43; Solil II. 19, 33.

[12]) Conf. X. 20, 29.

[13]) ibid.

[14]) ibid. XV. 36.

[15]) Conf. X. 17, 26.

[16]) Conf. X. 10, 17; 20, 29; 14.

wir von solcher Tätigkeit aus, oder sind überhaupt nicht tätig. Es muß also, wenn eine Aufnahme des in dieser Weise Gegenwärtigem in uns zu Stande kommen soll, das aufnehmende Organ sich nach Innen wenden, und dort die Aufmerksamkeit entstehen lassen. Wie z. B. jemand, welcher lauscht, um einen bestimmten Laut zu hören, sich allen anderen Lauten verschließt, und das Ohr spitzt auf den gewünschten Laut, so oft er zu ihm dringt: so muß man auch den Einwirkungen der Sinnenwelt, so weit es nicht dringend notwendig ist, seine Seele verschließen, und die zur Aufnahme geeignete Fähigkeit sich rein bewahren, um bereit zu sein, die Stimmen zu hören, die von oben kommen.[17])

Es erhebt sich nun nach Konstatierung der Tatsächlichkeit einer Doppelheit der memoria die Frage, ob wir es mit zwei metaphysisch verschiedenen Wesenheiten zu tun haben, oder ob die Unterscheidung einzig getroffen ist bezügl. deren Inhalten, ob wir die memoria als eine dem Geiste gegenüber selbständige Wesenheit aufzufassen haben. Ueber die letztere Frage haben wir uns bereits ausgesprochen und brauchen nur noch beizufügen, was Augustinus in Conf. X. 8, 15 sagt: „Groß ist fürwahr das Gedächtnis und seine Macht, überaus groß, ein weites unermeßliches Heiligtum. Wer kann es ergründen? Ein Vermögen ist es meines Geistes, zu meinem Wesen gehörig, und dennoch fasse ich nicht völlig was ich bin".

Das Gedächtnis gewährleistet in diesem Zusammenhang die Möglichkeit eines apriorischen Wissens. Es ist die synthetische Funktion des Geistes oder des Menschen, durch die willkürlich das Erfahrungsmaterial gebildet, geordnet, in Zusammenhang gesetzt wird, durch die sogar noch die Zukunft erfaßt wird, die kommenden Ereignisse vorausgeschaut werden. Aber nach welchen Regeln geschieht diese Verbindung des Erfahrungsmaterials, werden dieselben erst aus der Erfahrung abstrahiert? Augustinus kennt kein allgemein gültiges Wissen gründend auf der Erfahrung, sondern er glaubt es als ein positiv Gegebenes postulieren zu müssen, das selbst jeglicher Beurteilung des Menschen entzogen, jedem Urteile vorangeht, dasselbe normativ bestimmt. Woher stammen diese und wie sind sie in mein Gedächtnis gekommen? Augustinus hat sie nicht kennen gelernt, sondern schlechtweg in sich vorgefunden mit dem allgemeinen Charakter der Wahrheit. Doch sie waren nicht von Anfang an schon dem Bewußtsein gegenwärtig, sondern mußten erst unter dem Einfluß der Erfahrung geweckt, durch fremde Hilfe hervorgeholt werden.[18]) Der Inhalt und und Umfang des Gedächtnisses ist so groß, daß es unmöglich ist, alles zu umfassen, es bedarf dazu einer Anregung, die von außen kommt, die

[17]) cf. Plotin. Enn. VI. 6, 4, wonach die Idee der Zahl durch aufmerksame Betrachtung der konkreten Zahl im Bewußtsein erweckt wird.

[18]) Conf. X. 10.

aber auch im Menschen selbst ihren Grund haben kann. „Wenn es mir gefällt hierherzukommen, rufe ich auf, was ich vor mir erscheinen lassen will“ und so bildet das Gedächtnis die Grundlage und Voraussetzung für die Funktion des Geistes, und zwar die dem Geiste eigene Funktion, bestehend, um einen terminus der modernen Psychologie zu gebrauchen, in der „aperceptiven Herausnahme“ eines Gegenstandes aus der unendlichen Vielheit der Bewußtseinsinhalte,[19]) der im Gedächtnis hinterlegten Inhalte, zum Zwecke der gesonderten Betrachtung, Vergleichung etc., wobei aus dem ganzen Umfange der Inhalte in unserem Bewußtsein, auf den in gleicher Weise das nosse sich erstreckt, nur jene für das Bewußtsein heraustreten, auf die das cogitare, das Denken sich richtet, das die Gegenstände ex abdito mentis in conspectum mentis rückt.[20]) „Ich gelange zu den Gefielden und weiten Hallen des Gedächtnisses, wo die Schätze der zahllosen Bilder, welche die Sinne von allen möglichen Dingen zusammengetragen haben, sich finden. Auch was wir denkend verarbeiten, indem wir das, was die Sinne aufgegriffen haben, vermehren oder vermindern, oder irgendwie verändern, ist dort aufgehoben, und was wir sonst noch zur Aufbewahrung niedergelegt haben, sofern es nicht vom Vergessen verschlungen und ausgelöscht ist. Befinde ich mich dort, so muß mir auf meinen Befehl, was ich will, vorgeführt werden. Dann kommen die einen sogleich herbei, andere müssen länger gesucht werden und gleichsam in entlegeneren Kammern ausfindig gemacht werden; manche stellen sich scharenweise ein, und während man nach etwas anderem verlangt und sucht, drängen sie sich vor, als wollten sie sagen: Sind wir es vielleicht? diese verscheuche ich mit der Hand meines Geistes aus den Augen meiner Erinnerung, bis, was ich will, deutlich wird, und aus seinem Verstecke vor meinem Blick heraustritt. Wieder Andere stellen sich leicht und in geordneter Reihenfolge ein, die früheren machen den späteren Platz und indem sie Platz machen, werden sie aufbewahrt, um sobald ich es will, hervorzukommen. Dies alles geschieht, wenn ich etwas aus dem Gedächtnis erzähle ... denn auch, wenn mich Finsternis und Schweigen umgibt, kann ich mir nach Belieben im Gedächtnis Farben vorstellen, unterscheide ich zwischen Schwarz und Weiß, oder was ich sonst mit einander vergleichen will, und es drängen sich nicht etwa Töne dazwischen, und stören die Betrachtung der durch den Gesichtssinn geschöpften Bilder, obwohl auch sie irgendwo im Gedächtnis sind, wo sie getrennt für sich aufbewahrt werden. Gefällt es mir, sie hervorzurufen, so erscheinen sie sofort, ich kann singen so viel ich will, ohne die Zunge zu bewegen und meine Kehle anzustrengen, und ohne daß mir jene Farbenvorstellungen obgleich auch sie vorhanden sind, dazwischen träten, und mich unterbrächen, so lange der andere dort aufgehäufte Schatz mich beschäftigt, der

[19]) Conf. X. 8, 14.
[20]) De Trin. XIV. 7,9.

durch die Ohren hereingekommen ist .... das betreibe ich drinnen in dem ungeheuren Palast meines Gedächtnisses. Dort sind mir Himmel, Erde und Meer gegenwärtig mit allem, was ich mit meinen Sinnen in ihnen erfassen konnte, mit Ausnahme dessen, was ich vergessen habe".

Mit diesen Ausführungen, deren Inhalt im Wesentlichen dahin präzisiert worden ist, daß das Gedächtnis nichts anderes ist, als die Möglichkeit Inhalte zu besitzen, um diese Inhalte durch freies willkürliches Tun zu bewußten Gegenständen für den Geist zu erheben, bezw. die Fähigkeit Inhalte zu haben, und deren wirklicher Besitz, womit die apperceptive Heraussonderung von Gegenständen verbunden ist, haben wir implicite auch bereits die erstere Frage beantwortet. Als der allgemeine Behälter aller möglichen Inhalte, welche dort indisposite gegeben sind,[21]) mögen sie sich zurückführen in ihrem Ursprung auf den Geist selbst, oder auf die Sinne, oder das Zeugnis anderer Menschen in dem Glauben, erscheint die memoria als der Geist schlechthin, als das Ich,[22]) das seine Inhalte kennt (nosse) aber nicht im ganzen Umfang zu denken (cogitare) vermag. Alle diese Gegenstände, so verschiedenen Wirklichkeitssphären sie angehören mögen, werden im Geiste durch seine vereinheitlichende Kraft in Einheit zusammengefaßt,[23]) mit dem Unterschiede in der Daseinsweise im Geiste, daß die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung nicht in ihrer materiellen Wirklichkeit, sondern nur in ihrem Bilde,[24]) die Zahlen und ersten Wahrheiten in ihren Ansichsein gegenwärtig sind.[25])

---

[21]) Conf. X. 17, 26.

[22]) ibid. magna vis est memoria... et hoc animus est, et hoc ego ipse suum. 14, 21 hic vero cum animus sit, et jam ipsa memoria.

[23]) ibid. VIII, 14.

[24]) Conf. X. 8, 13; 15; 17, 26.

[25]) ibid. X. 9, 16 f.

Das Wissen des Geistes; Apperception; Nosse — cogitare.

Einen unendlichen Reichtum umfaßt die memoria bezw. die mens, doch ist die Gewißheit der Erkenntnis und die Art und Weise des Denkens nicht bei allen Inhalten die gleiche; die Inhalte, wie sie dem Geiste zugeführt werden durch die Wahrnehmung der Sinne, können nicht gedacht werden in der Unmittelbarkeit, in der der Geist sich selbst denkt, sondern nur durch das Dazwischentreten der anschaulichen Phantasievorstellung, die sich zwischen Geist und Gegenstand einschiebt, und eine Beziehung einschließt zu einem vom Geiste selbst verschiedenen Sein;[1]) weswegen dieser Erkenntnis auch der Charakter der Unmittelbarkeit fehlt, und der Geist niemals zu einem sicheren Wissen davon gelangen kann, ob diesen durch die Sinne gelieferten Inhalten auch eine objektive Wirklichkeit entspricht.[2])

Anders dagegen bei den Inhalten, die sich auf die Tätigkeit der mens beziehen. Der Geist erkennt sich selbst in unmittelbarer Gegenwart, und erfaßt sich als tätig zugleich in seiner Substanz, denn in keiner Weise kann man mit Recht sagen, daß irgend eine Sache gewußt wird, wenn deren Substanz nicht gewußt wird, die mens in ihrer Substanz sich erkennt, wenn sie sich erkennt, und des Wesens ihrer Substanz sich gewiß wird, wenn sie sich ihrer gewiß wird. Und sie denkt sich in einer inneren Gegenwart ihrer selbst, und selbst wenn sie Körper wäre, würde sie sich nicht anders denken als wenn sie sich in ihrem Leben, Erinnern, Denken, Wollen denkt.[3]) Diese Gedanken müssen noch weiter ergänzt werden durch conf. X. 8, 15:[4]) betreffend die Macht des Geistes bezw. des Gedächtnisses, wo Augustinus sich in staunenden Worten ergeht über die Größe und Unfaß-

[1]) De Trin. X. 10, 16.

[2]) ibid.

[3]) De Trin. X. 10, 16.

[4]) groß ist die Macht meines Gedächtnisses, mein Gott, zu groß ein weiter und unendlicher Raum. Wer ist jemals bis an seine Grenzen gelangt? Es ist eine Kraft meines Geistes, meiner Natur zugehörig und nicht vermag ich mich ganz zu erfassen, in dem was ich bin. Der Geist ist also zu eng, um sich selbst zu erfassen. Und wo mag er sein, daß er sich selbst nicht erfaßt? Warum erfaßt er sich nicht? Große Bewunderung und Erstaunen ergreift mich, angesichts dieser Tatsache.

barkeit desselben trotz der steten Sichselbstgegenwart, und durch die Stellen de Gen. ad. Lit. VII. 21, 28, De Trin. X. 4, 6, daß er sich ganz erkenne. Die in der Zusammenstellung genannter Stellen für den ersten Augenblick liegende Schwierigkeit vermag Augustinus unbedenklich zu lösen dadurch, daß er den Begriff der Substanzerkenntnis den Begriff der Tätigkeit beigibt, in der der Geist sich selbst in seiner Substanz erfaßt; denn es kann keine Sache gewußt werden, wenn nicht die Substanz gewußt wird.[5]) Und dieses Wissen des Geistes um seine Substanz ist nicht ein Wissen um eine tote Substanz, sondern um eine, Gegenständen gegenüber sich lebendig auswirkende Substanz;[6]) deshalb das unmittelbare Wissen der Seele um ihre eigene jeweilige Tätigkeit. Weil die Seele sich kennt, so kennt sie auch ihre Zuständigkeit, in der sie sich findet, und eben in dieser Zuständlichkeit erfaßt sie sich als einheitliches Ganze ganz.[7]) Diese Tätigkeit nun ist näher zu bestimmen; es ist, wie schon angedeutet, eine willkürliche Tätigkeit, in der der Geist in die Vorratskammern seines Gedächtnisses hineingreift, um aufzurufen, was er erscheinen lassen will.[8]) Es ist eine Tätigkeit der inneren Hinwendung des Geistes zu sich selbst, bezw. zu seinem Inhalt, eine Tätigkeit der Aufmerksamkeit, in der die Dinge dem Geistesauge vorgesetzt werden,[9]) aus ihren Schlupfwinkeln hervorgeholt dem Gedanken erscheinen.[10]) Der Geist erkennt sich ganz in seiner Substanz, aber er kann sich in der unendlichen Fülle seiner Inhalte nicht dauernd bewußt wissen, und weiß nur, was er eben denkt.[11])

Dieses Denken bezeichnet Augustinus im Gegensatz zum Wissen, zum nosse, mit dem Begriff des cogitare und so müssen wir dazu übergehen, diese Begriffe selbst zu erörtern.

Ueber die beiden Begriffe des cogitare und nosse möge folgendes bemerkt werden. Cogitare, das im allgemeinen einen Universalbegriff darstellt, bezieht sich auf die Vorstellung von äußeren Erfahrungsgegenständen, und besagt eine innere Beschäftigung mit ihnen, wenn diese auch jedesmal einer näheren Bestimmung unterliegt,[12]) und schließt

[5]) De Trin. X. 10, 16.
[6]) ibid; Conf. X. 8, 12.
[7]) De Gen. ad. Lit. VII. 21, 28; De Trin. X. 4, 6.
[8]) Conf. X. 8.
[9]) ibid. X. 11.
[10]) ibid. X. 14.
[11]) Man hat bei der Erkenntnis des Geistes bezüglich der Objekte wohl zu unterscheiden zwischen der Selbsterkenntnis des Geistes als eigener Wesenserkenntnis, und der Erkenntnis der von seinem Wesen selbst verschiedenen Inhalte. Erstere begreift er durch das se semper intelligere, letztere umfaßt er habituell durch das nosse.
[12]) De Trin. X. 10, 16: necque ullo modo fieri potest, ut ita cogitaret id quod ipsa est, quemadmodum cogitat id, quod ipsa non est: per phantasiam quippe imaginariam cogitat haec omnia. Si quid

für die mens ein Nichtich, eine Beziehung zu einem von der mens selbst verschiedenen Gegenstand ein, zu etwas, was sie selbst nicht ist.[13]) Das Gleiche ergibt sich aus der Bestimmung der cogitatio.[14]) Ueber die soeben gegebenen Bestimmungen hinausgehend, läßt Augustinus dann weiterhin das cogitare bezogen sein auf das Denken des Geistes durch den Geist.[15] Damit erlangt der Begriff des cogitare das Prädikat eines nicht mit der mens notwendig verbundenen Aktes, eines Aktes, der nicht wesentlich mit der mens gegeben ist, wie das nosse. Der Geist auch des unmündigen Kindes, dessen Lebensfunktionen auf die vegetativ-sensitive Sphäre sich beschränken, weiß sich selbst, erkennt sich selbst, aber denkt sich nicht, weil die Bedingungen nicht gegeben sind. Ihm kommt ein ewiges Sein und Wissen um dieses Sein zu, nicht aber ein Denken dieses Lebens und Wissens: der sich stets wissende Geist denkt sich nicht immer, er hat dieses Sichselbstwissen nicht zum Gegenstande seines Wissens bezw. seines bewußten willkürlichen Denkens gemacht. Augustinus macht es, da dieses Denken des Geistes nicht ein ursprüngliches Attribut ist, abhängig von einem besonderen Akte, dem Akte der Aufmerksamkeit, der besonderen Hinordnung des Geistes durch den Willen auf den Gegenstand.[16]) Trotz der Selbstgegenwart

autem horum esset aliter id quam cetera cogitaret non scilicet per imaginale figmentum, sicut cogitantur absentia, quae sensu corporis tacta sunt, sive omnino ipsa sive eiusdem generis aliqua; sed quadam interiore non simulata sed vera praesentia: sicut, cogitat vivere se et meminisse et intelligere et velle se. Novit enim haec in se, nec imaginatur quasi extra se illa sensu tetigerit, sicut corporalia quaeque tanguntur.

[13]) De Trin. XV. 3, 5.

[14]) Solil II. 20, 34.

[15]) De Trin. XV. 15, 25: sempiternum est enim animo vivere sempiternum est scire quod vivit; nec tamen sempiternum est cogitare vitam suam vel cogitare scienciam vitae suae: quoniam cum aliud adquae aliud coepetit, hoc desinet cogitare, quamquis non desinat scire. Ex quo fit, ut si potest esse in animo aliqua scientia sempiterna et sempiterna esse non potest eiusdem scientiae cogitatio; XIV. 6, 8 f; 5, 7 f.

[16]) De Trin. XIV. 5, 7: Quid itaque dicendum est de infantis mente, ita adhuc parvuli et in tam magna demersi rerum ignorantia, ut illius mentis tenebras mens hominis quae aliquid novit exhorreat? An etiam ipsa se nosse credenda est, sed intenta nimis in eas res quas per corporis sensus, tanto majore, quanto nobiliore coepit delecatione sentire, non ignorare se potest, sed cogitare se non potest? quanta porro intentione in ista quae foris sunt sensibilia feratur, vel hinc solum conjici potest, quod lucis huius hauriendae sic avida est, ut si quisquam minus cautus aut nesciens quid inde possit accidere, nocturnum lumen posuerit ubi jacet infans, in ea parte ad quam jacentis oculi

des Geistes muß er sich erst im Denken ponieren, die intentio voluntatis auf sich selbst richten,[17]) um sich so in seinen Zuständlichkeiten bewußt zu erfassen. Es geht diesem Erkennen der mens seiner selbst nicht ein Zustand des absoluten Nichtwissens voraus, sondern eines Wissens, das im Geiste grundgelegt, potentiell gegeben, aber im einzelnen Moment, abgesehen noch von den oben angegebenen Bedingungen nicht aktualisiert ist.[18]) — Aus den bisherigen Ausführungen hat sich auch bereits Licht verbreitet über den Begriff des se nosse der mens. Es bezieht sich auf das Sichselbstwissen der mens in seinen jeweiligen Inhalten, welches auch nicht unterbrochen ist unter dem Einfluß der sinnlichen Wahrnehmungsgegenstände und deren Bilder. Ein Bewußtsein von dem ununterbrochenen stetigen Wissen, von dem Augustinus an anderer Stelle spricht, erlangt die mens erst, wie schon gesagt, durch die bewußte Hinlenkung der seelischen Aufmerksamkeit auf ihre Tätigkeit. Es gibt, wie auch bei Plotin, Wahrheiten in der Seele, die stets bekannt sind, stets gewußt, aber nicht stets gedacht werden; und doch ist das eigentliche menschliche Wissen im eminenten Sinn des Wortes das bewußte Wissen durch das cogitare: und darum kann dieses nicht schon statthaben einzig, wenn ein wißbarer Gegenstand, ein notum gegeben ist, sondern es ist für das Wissen der Hinzutritt einer subjektiven Tätigkeit gefordert, die den Gegenstand (für unser Bewußtsein) erzeugt; und so ist der Akt der Selbsterkenntnis ein Selbsterzeugungsakt des Geistes. Es gibt Objekte, die für den Geist ohne die subjektive Tätigkeit des cogitare ebenso bekannt, vom Geiste ebenso gewußt werden, wie Objekte, bei denen dieses Gewußtwerden erst durch das cogitare erfolgt; und zu diesen Gegenständen gehört vor allem die Selbsterkenntnis des Geistes; wenn Augustinus sagt, daß die notitia sui der mens nicht in ihr war, ehe sie sich erkannte, das se nosse ihr aber als wesentliches Attribut zulegt,

possunt retorqueri, nec cervix possit inflecti, sic eius inde non removeatur aspectus, ut nonnullus et hoc etiam strabones fieri noverimus, eam formam tenentibus oculis, quam teneris et mollibus consuetudo quodam modo infixit. Ita et in alios corporis sensus, quantum sinit illa aetas, intentione se quasi coartant animae parvulorum, ut quidquid per carnem offendit aut allicit, hoc solum abhorreant vehementer aut appetunt: sua vero interiora non cogitent, nec possint admoneri ut hoc faciant; quia nondum admonentis signa noverunt, ubi praecipuum locum verba obtinent, quae sicut alia prorsus nesciunt. XIV. 6, 8: Tanta est tamen cogitationis vis, ut nec ipsa mens quodam modo se in conspectu sua ponat, nisi quando se cogitat: ac per hoc ita nihil in conspectu mentis est, nisi unde cogitatur, ut nec ipsa mens, qua cogitatur, quidquid cogitatur aliter possit esse in conspectu suo, nisi se ipsam cogitando. X. 5, 7.

[17]) De Trin. X. 8, 11.

[18]) De Trin. XIV. 6, 8.

so ergibt sich für die mens die dauernde notitia sui, und das Intelligere erlangt damit unmittelbar den Charakter des aktuell bewußten Erkennens, für welches das cogitare nicht mehr gilt, nicht mehr für das Wissen des Geistes an sich; denn Augustinus hält die Forderung des cogitare für das Sichdenken des Geistes oder des bewußten Sichselbstwissens im vollen Umfange aufrecht. Das cogitare gilt für das empirische Bewußtsein, in dem das Einzelindividuum unmittelbare Kenntnis von dem inneren Geschehen hat, es gilt aber nicht für das unbewußte Bewußtsein, für das Denken des Geistes unterhalb der empirischen Bewußtseinsschwelle. Die Doppelnatur des augustinischen Seelenbegriffes spricht sich in den beiden Begriffen aus.[19])

Aus dem über dem Begriff des cogitare Gesagtem läßt sich entnehmen, daß in ihm ein bewußtes Willenselement eingeschlossen ist, das erscheint als eine willkürliche Hinordnung des Geistes auf ein Objekt und dessen Erfassen. Es entspricht das cogitare dem Apperceptionsakt der modernen Psychologie, dem Akte der Auffassung eines Gegenstandes, welchen Gedanken Augustinus in Conf. X. 6, 9: interrogatio mea, intentio mea; et responsio eorum species eorum, in anderer Form Ausdruck gegeben hat, wonach man das cogitare auch als „befragendes Eindringen in einen Gegenstand" bezeichnen kann, dem das bewußte nosse, das bewußte Erkennen als Folge sich anschließt. Und so begreifen wir, daß Augustinus cogitare und nosse voneinander unterscheidet, wenn er sagt, De Trin. X. 5, 7: Item cum aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare, und XIV. 5, 7: quod autem aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare, jam ... ostendimus; es handelt sich zwischen beiden Begriffen um das Verhältnis von Grund und Folge, oder Ausgangspunkt und notwendige Voraussetzung und Ziel.[20])

Die gleiche Bestimmung für den Begriff des cogitare ergibt sich aus der etymologischen Ableitung, die Augustin versucht, und dessen Bedeutung für die spezielle Erkenntnistätigkeit des Lernens bezw. die Tätigkeit der memoria, in der dieser Begriff spontane Willkür einschließt.[21])

Diese Gedanken sind bemerkenswert; Augustinus hat damit die

[19]) De Trin. X. 4, 6; XV. 10, 17: .... quae nota cogitamus et habemus in notitia etiam si non cogitemus, ... nunc ergo simul de universa scientia hominis loquimur, in qua nobis nota sunt quaecumquae sunt nota .... De his ergo disserimus quae nota cogitamus et nota sunt nobis etiam si non cogitentur a nobis; IX. 12, 18. Diese Stellen finden ihre naturgemäße Ergänzung X. 9, 12: Sed cum dicitur menti: cognosce te ipsam, eo ictu quo intelligit, quod dictum est: te ipsam, cognoscit se ipsam; nec ob aliud quam eo quod sibi praesens est.

[20]) cf. Ernst Melzer: Augustini atque cartesii placita ... Bonn 1860.

[21]) Conf. X. 11, 18.

Einheit des seelischen Prinzips behauptet, aus dem sich als einem einheitlichen Grunde die seelischen Funktionen herleiten, und in denen sich der Geist erst erfaßt; er hat eine weitere Tatsache ausgesprochen, die Tatsache der Enge des Bewußtseins, welche die simultane Auffassung einer Vielheit von Gegenständen verbietet,[22]) und gezeigt, daß in ganz wunderbarer, unsagbarer Weise der Geist einer Mahnung bedarf, damit er sich cogitando auf den Gegenstand hinwende, um denselben zu erfassen,[23]) eine Forderung, welche selbst für die mens besteht, wenn sie Gegenstand ihrer selbst sein soll.[24])

Mit diesen Ausführungen hat uns Augustinus in einer scharfsinnigen Erörterung einen Einblick in das Leben des Geistes gegeben, und uns gezeigt, welche Momente für dasselbe in Betracht kommen. Er hat uns hingewiesen auf einen Schatz von im Geiste selbst liegenden Gegenständen, auf die Abhängigkeit desselben von einer außerhalb des Geistes sich befindlichen Welt, welche ihm die Inhalte leiht, und uns erklärt, welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit der Geist diese Inhalte, die er zwar stets weiß, aber doch nicht stets sich vorzustellen vermag, zum Gegenstand seiner Aufmerksamkeit macht, Voraussetzungen, welche selbst für die Erkenntnis des eigenen Wesens der Mens gelten.

[22]) De Trin. XIV. 7, 9: Tunc emim se ipsa mens et meminisse et intelligere et amare invenit, etiam unde non cogitabat, quando aliut cogitabat; cf. hierüber die ganzen Ausführungen über das Gedächtnis.

[23]) De Trin. XIV. 7, 9: hinc admomemur esse nobis in abdito mentis . . . sed unde diu non cogitaverimus, et unde cogitare nisi commoniti non valemus, id nos nescio, quo eodem miro modo, si potest dici sciri nescimus.

[24]) De Trin. XIV. 6, 8. Tanta est tamen cogitationis vis, ut nex ipsa mens quodam modo se in conspectu suo ponat, nisi quando se cogitat: ac per hoc ita nihil in conspecu mentis est nisi unde cogitatur, ut nec ipsa mens qua cogitatur quidquid cogitatur, aliter possit esse in conspectu nisi se ipsam cogitando.

Ursprüngliche Wahrheiten: Apriorismus.

Neben der unmittelbar feststehenden Wesenheit des Geistes aber, die sich in der Trias des esse, nosse, velle, erfüllt, findet Augustinus vor allem hier auch die Idee der Glückseligkeit,[1]) nach der jeder Einzelne verlangt, die Erinnerungen an Gott, die Wahrheit, die seit er Kenntnis von ihr erhalten, nicht mehr aus den Gedanken geschwunden ist;[2]) diese Gegenstände fand Augustinus hier vor, und er kannte ihre Wahrheit, sobald er daran erinnert war, indem er sie erst auf das Wort hin aus tiefen Falten, gleichsam versteckt, hervorholte.[3])

Augustinus hat einen Wissensbestand konstatiert, den er, ursprünglich von aller Erfahrung unabhängig, beim ersten Blick in die Seele in derselben vorfand. Und es ist bezeichnend für die Denkweise Augustins, daß er von seiner aprioristischen Auffassung bezügl. des Werdens der Erkenntnis auch in seinen Retatraktionen noch nicht abgekommen ist, und das Wissen auf eine geheimnisvolle Gegenwart des Lichtes der ewigen Vernunft in der menschlichen Seele zurückführt.[4]) Und in De Trin. XII. 15,24 hatte er den gleichen Gedanken schon früher in anderer Form ausgesprochen, wie er auch seine in De l. arb. II. 16, 41 niedergelegte Meinung von einem apriorischen Bestande allgemeiner Gesetze für die Beurteilung ästhetischer Gegenstände weiterführt in de Trin. IX. 6, 11: sed aliud mente conspicio secundum quod mihi opus illud placet; unde etiam si despliceret, corrigerem . . . aliter autem rationes artemque ineffabiliter pulchram talium figurarum super aciem mentis simplici inteligentia capientis, und denselben Gegenstand im Zusammenhang bringt mit der kritischen Frage: wie vermag ich nach einer Sache zu verlangen, von der ich nichts weiß: et tamen nisi breviter impressam cuiusque doctrinae haberemus in animo notionem, nullo ad eam discendam studio flagraremus . . . sic accenduntur studia discentium: nam quod quisquie prorsus ignorat, amare nullo pacto potest.[5]) Was hier Augustinus zerstreut über unseren Fragepunkt niedergelegt hat, behandelt er zusammenhängend in nicht mißzuverstehender Weise in Conf. X. 10, 17: wenn ich aber höre, daß es 3 Arten von Fragen gibt: ob etwas ist, was es ist, wie

[1]) Conf. X. 20 f; De l. arb. II. 19, 26 f; De Trin. VIII. 3, 4.

[2]) Conf. X. 24, 35.

[3]) Conf. X. 17.

[4]) Retr. I. 4, 4; I. 8, 2.

[5]) De Trin. XIV. 14, 18.

beschaffen es ist, so halte ich zwar das Bild der Töne fest, durch welche diese Worte gebildet werden, und ich weiß, daß dieselben durch die Luft unter Geräusch vorübergehen und nicht mehr sind. Die Dinge selbst aber, welche durch diese Töne bezeichnet werden, habe ich weder durch einen Sinn bewahrt, noch habe ich sie jemals außerhalb meines Geistes gesehen, und in meinem Gedächtnis halte ich nicht die Bilder derselben verborgen, sondern die Dinge selbst. Mögen sie sagen wenn sie können, von woher sie zu mir gekommen sind. Denn ich durchlief alle Türen meines Geistes und vermag nicht zu finden, durch welche sie gekommen sind... wie sind sie in mein Gedächtnis eingetreten? Ich weiß es nicht, denn als ich dieselben lernte, glaubte ich sie nicht einem anderen, sondern ich fand sie in meiner Seele, erkannte sie als wahr, und prägte sie dem Geiste ein. Sie waren dort, ehe ich sie gelernt, aber in meinem Geiste waren sie nicht. Wo also waren sie? Oder wenn ich sie erkannte, wenn sie genannt wurden, und sagte: so ist es, es ist wahr, wo waren sie da, wenn nicht in meinem Gedächtnis, nur daß sie so abgelegen und verborgen, gleichsam in dunklen Höhlen sich befanden, daß sie nur auf Erinnerung von seiten eines anderen hin hervorkommen, und ich sie denken kann.[6])

Wir werden sehen, wie Augustinus in strenger Konsequenz mit seinen Voraussetzungen seine Erkenntinslehre weiterhin entwickelt, wie er einen einheitlichen Gedankenbau aufführt, wenn wir nicht seinen Worten eine gewalttätige Erklärung widerfahren lassen wollen. Leider ist die Terminologie keine feste, die Fassung der Begriffe eine sehr verschiedenartige, sodaß die Erkenntnis der augustinischen Denkweise dadurch sehr erschwert wird. So vermag Augustinus schon nicht den Begriff der Memoria fest zu umschreiben; sie wird gleichbedeutend mit dem Geiste, animus[7]) gefaßt und erscheint wiederum als Kraft, Eigenschaft der Seele, womit er die geistige Substanz befassen will, und die die

---

[6]) cf. v. Hertling: Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im 13. Jahrhundert; München 1910: „Dieser augustinische Apriorismus", in dem alle Wahrheiten, „ausgezeichnet durch die Merkmale der allgemeinen Gültigkeit, der Unveränderlichkeit und Notwendigkeit" nicht der sinnlichen Erfahrung entnommen sein, und ebenso wenig auf eine Organisation unserer Vernunft zurückgeführt werden können, sondern einzig auf „Gott, die Quelle alles Lichtes und aller Wahrheit", bildet den Grundcharakter der ganzen Erkenntnistheorie Augustinus. cf. in diesem Zusammenhang De Trin. X. 1,1 ff; Conf. X. 23, 33; „einzig schon die feststehende Tatsache, daß der Mensch überhaupt Erkenntnis und Wahrheit vermißt, setzt eine im Innern des Menschen selbst liegende Wahrheit voraus; dieses Wahrheits- und Erkenntnisstreben ist ein allen Vernunftswesen gemeinsames"; cf. Storz a. a. O.

[7]) Conf. X. 14, 21: hic vero cum animus sit, etiam ipsa memoria. X. 17, 25 f. De Trin. XII. 1, 1.

besondere etwas in sich schließt.[7]) Läßt sie aber dann mit der anima, dem beseelenden Prinzip des Leibes im Tode vernichtet werden.[8]) Daß Augustinus sich in beliebten Redefiguren ergeht, wäre noch weniger bedeutungsvoll, schwer wird die Konfusion der Begriffe der anima, mens und ratio.[9]) Letztere besonders erscheint in mannigfacher Beziehung, nach der mehr objektiven Seite ist sie der allgemeine Schöpfungsgrund, Ratio, die allgemeine Weltidee, der Ordo,[11]) nach einer mehr subjektiven Richtung die individuelle vernünftige Anlage, das Wesens konstitutive Element des Menschen;[12]) als erstere unveränderlich, als letztere veränderlich. Sie bildet die kausale Grundlage für die scientia und insofern diese identisch mit disciplina ist, wird sie bei der Übersetzung auch der scientia und ratio bald als Grund, bald als Folge der Wissenschaft betrachtet.[13]) Die ratio setzt die Disciplina schon voraus, nur so vermag sie sich methodisch zu betätigen.[14]) Ziel der disciplina aber ist wieder die ratio.

Augustins Erkenntnis- und Lebensziel ist ein übernatürliches, mystisch-asceticches „die absolute Wahrheit in fleckenloser Klarheit" zu erfassen, durch eine ausschließliche, die Negation des Sinnlichen suchende Tätigkeitsweise war das Ideal unseres Denkers. Der Inhalt seines Strebens ist seinem Bewußtsein gegenwärtig gegeben. Durch diese beiden Faktoren ist die ganze Denkweise Augustins bestimmt mit allen ihren Voraussetzungen und in ihrer Methode. Damit sind wir zur Frage gelangt, nach der Entwicklung unserer Erkenntnis und der dabei mitwirkenden Faktoren. Der Kirchenvater ist in seiner Grundauffassung konsequent, da seine Bewußtseinsinhalte für ihn unmittelbar objektiven Wert haben, und die vielgestaltige teilbare Welt der Erscheinungen die unkörperliche Wahrheit nur nachbildet, so kann [illegible] der Vielheit der Dinge einen bestimmenden Einfluß für die Wahr-

[7]) Soliloq. I. 1. Conf. X. 17. De Trin. IX. 3, 4.

[8]) Conf. X. 17, 26; cf. De Ord. II. 5, 17; De Fide et symb. X. 23.

[9]) De Gen. ad Lit. III. 20, 30; De an. et eius orig. IV. 23; De Div. quaest. 83; qu. 7; De Trin. X. 8, 11; De Civ. Dei XXI. 10.

[11]) De Ord. I. 6; 28; II. 11, 30; Retr. I. 3; qu. 46, 2; [illegible]

[illegible] De Quant. an 13, 22; 27, 53 ff.; De Civ Dei V. 11.

[12]) De quant. an 27, 53; De Ord. II. 12, 35 ff; De Trin. XII. 14, 22.

[13]) De immort. an 1, 1: nec rete ratiotinari podest sine [illegible] [illegible] disciplina rete ratiocinatur. Est enim [illegible] a certis ad incertorum indagationem cogitatio. Insofern scheint die Disciplina die Kenntnis der notwendigen methodischen Mittel schon [illegible] est enim disciplina quarumcumque rerum scientia; de Ord. II. 12, 38.

heitserkenntnis nicht zuteilen. Selbst die ratiocinatio vermag [illegible], wie es Augustinus fordert, nicht zu erzeugen: noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum. Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem? cum ad se ipsam veritas non utique ratiocinando perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt [illegible],

[15]) cf. De v. Rel. 39, 72.

II. Erkenntnisprozess.

Nur ein unwandelbares Objekt kann Gegenstand des Erkennens sein, ein Objekt, das nicht durch den trügerischen Sinn des Menschen gegeben wird, das einzig vielmehr durch die Vernunft ergriffen werden muß. Durch die Vernunft ergreifen heißt Wissen, und Wissen heißt ein unwandelbares Objekt festhalten, weil das, was sich ändert, nicht festgehalten werden kann. So kommt Augustinus von der theoretischen Seite her, die allerdings im engsten Zusammenhang mit praktischen Interessen steht, und durch dieselben bedingt ist, zu einer Negation und Entwertung der Erfahrungswelt, und betont auf der gegenständlichen Seite einzig die intelligible Welt als Gegenstand der Erkenntnis, auf der subjektiven Seite als das entsprechende Correlat, die Vernunft. Ideen, unwandelbare Wahrheit, Gott einerseits, Vernunft und Erleuchtung durch das ewige Licht andererseits, sind die Grenzpunkte, zwischen denen sich das Augustinische Denken bewegt, wobei Sinnlichkeit und Erscheinungs- oder Körperwelt im besten Falle nur als Mittel, auf eine transcendente Welt hinzuweisen, gewertet, im anderen Falle aber negiert werden.[1])

[1]) cf. H. Leder: Untersuchungen über Aug. Erkenntnistheorie; Marburg 1901. — Al. Schmid: Erkenntnislehre; Bd. I. Frbrg. 1890.

I. Sinnlichkeit und Seele.

a. Körper und Geist.

Die Forderung der Unwandelbarkeit der Erkenntnis schließt ein ausgeprägt rationelles Element ein, schließt die Sinnlichkeit, deren Objekte die Gestalt alle Augenblicke ändern, völlig aus. Augustinus sieht im Körper ein der reinen Erkenntnis hinderliches Element, und wird nicht müde, zur Unterdrückung, zur vollen inneren Unabhängigkeit von demselben aufzufordern. Der eigentliche Mensch, der wahre Mensch wird in echt mystischer Weise in diesem Körper wie in eine Höhle eingeschlossen aufgefaßt, aus der zu entfliehen, zu den reinen Lüften zu entweichen, unversehrte Flügel nötig sind,[1]) die nur gebildet werden in der Ablösung vom Sinnlichen; und so ist der Leib für Augustinus nichts, die Seele ist alles, der reine wahre Mensch, der in der Sinnlichkeit nur ein Hemmnis für den geistigen Aufschwung findet.[2]) Der Körper beschwert die Seele, und wird im Vertrauen auf die Sinne als seine Organe getäuscht;[3]) und doch sind beide in unlöslicher physischer Verbindung auf einander hingeordnet, so daß der Mensch nur besteht in der Verbindung von Leib und Seele, und es als durchaus wahnsinnig bezeichnet wird, den Körper vom Menschen zu trennen.[4]) Weder die Seele noch der Leib ist der Mensch, sondern beide zusammen, so daß Seele und Leib als Teile des ganzen Menschen erscheinen,[5]) und Augustinus bestimmt so den Menschen als eine Substanz, aus Leib und Seele bestehend, welch letzterem Begriff er noch zur genaueren Bestimmung und Unterscheidung das Attribut rationalis beigibt.[6]) Wäre diese Verbindung von zwei heteroge-

[1]) Solil I, 14, 24.

[2]) De Mus. VI. 5, 8 ff. ibid. VI. 5, 9: corporalia ergo quaecumquae huic corpori ingeruntur aut obiciuntur extrinsecus, non in anima, sed in ipso corpore aliquid faciunt quod operi eius aut adversetur aut congruat. Ideoque cum renititur adversanti, et materiam sibi subjectam in operis suis vias difficulter impingit, fit adtentior ex difficultate in actionem, quae difficultas propter adtentionem cum eam non latet sentire dicitur, et hoc vocatur dolor aut labor.

[3]) De Civ. Dei XIX. 18.

[4]) De. An. et eius orig. IV. 2.

[5]) De Civ. Dei XX. 3, 1.

[6]) De Trin. XV. 7, 11; quaest. 7.

nen Substanzen, von denen die eine räumlich und seitlich beschränkt, wandelbar veränderlich, die andere ewig und unsterblich für die Aufnahme der ewigen Wahrheit bestimmt ist, nicht eine unmittelbar bestehende Tatsache, so würde sie unglaublich erscheinen, und wir selbst würden, wenn wir nur Geistwesen wären, ohne Körper und im Himmel befindlich, und hören müßten, wir sollten mit einem Körper verbunden werden, es für unmöglich erklären, daß ein unkörperliches Sein in ein körperliches eingehen solle.[7]) Gott nun hat derartige Wesen im Menschen begründet, und so erhebt sich für Augustinus die psychologische Frage: Wie gestaltet sich das Verhältnis von Leib und Seele, wodurch wird ihr gegenseitiger Zusammenhang bewirkt? Wir wollen hier vorläufig noch ganz und gar absehen, was die Seele in ihrem Wesen für den Körper ist, und wenden unsere Aufmerksamkeit einzig der Frage zu: wodurch wird der Zusammenhang zwischen Leib und Seele vermittelt, welches ist das Verbindungsglied zwischen beiden, das eine gegenseitige Abhängigkeit möglich macht.

Die Art und Weise der gegenseitigen Beeinflussung bleibt dunkel. Augustinus führt sie auf physiologische Prozesse zurück und sucht sie mit Zuhilfenahme von Medien in den einzelnen Sinnen zu erklären, die, körperlich-geistiger Natur, von der körperlichen Welt angeregt, auch die Seele erschüttern, in Aufmerksamkeit setzen auf die Affektion des gereizten Sinnes. Die Seele ist es, welche allein hier tätig ist, nicht der Körper; sie selbst setzt die Tätigkeit im Körper, entsprechend der Natur des Organs. Als principium agens für körperliche Einflüsse unmittelbar verschlossen, belebt sie den Leib „intentione facientis", wirkt im Leibe und mit dem Leibe als einem Werkzeug für ihre eigene, von Gott gegebene Herrschaft. Dabei übt sie ihre Leistung mit Leichtigkeit oder Schwierigkeit, je nach dem größeren oder geringeren Widerstand in der körperlichen Natur. Nur der Körper kann durch den Körper alteriert werden. Die Seele erhält keinen passiven Einfluß, sie ist es ja, die durch den Körper wirkt, die durch die Art und Weise, wie sie die Materie zu beherrschen vermag, in ihrer subjektiven Zuständlichkeit bestimmt wird. Der Körper steht im Dienste der Seele, er ist gleichsam die Brücke, durch die die Seele ihren Einfluß auf die sie umgebende Wirklichkeit geltend macht, er ist das Organ, durch das sie sich betätigt, das die Seele nach dem Beispiele Plotins als Boten gebraucht und aussendet. Denn es ist doch absurd, die Seele als das höhere Sein, was Augustinus als apriorischer Satz feststeht, dem Einfluß des Körpers als des niederen Seins zu unterwerfen, und anzunehmen, daß der Körper durch seine Wirksamkeit in der Seele irgend welche Vorstellung errege.[8]) Der Körper kann nur auf den Körper wirken, die Seele nur auf sich selbst.

---

[7]) M. Baumgartner: Die Erkenntnislehre des Wilhelm v. Auvergne. Münster 1893. De Civ. Dei XXII, 4.

[8]) Fr. Wörter: Die Geistesentwicklung des Aur. Augustinus

Die Seele ist das einzig aktive und wirksame im compositum des Menschen, aber sie ist in ihrer Aktivität und in der Richtung ihrer Aktivität nicht bedingungslos. „Denn wir kommen durch einen Vernunftschluß dahin, gestehen zu müssen, daß wir keine Empfindung haben, wenn in unseren Sinnen nicht eine Aehnlichkeit gebildet wird mit dem gesehenen Körper, wenn der Sinn nicht von dem wahrgenommenen Körper formiert wird, als unumgängliches Erfordernis für das Zustandekommen einer Wahrnehmung. Denn darin besteht ja das Sehen, daß der Sinn durch den wahrzunehmenden Gegenstand geformt wird". Es ist dies ein bei Plotin und Augustin gleich oft wiederholter und geläufiger Satz, daß erkenntnistheoretisch Subjekt und Objekt der gleichen Wirklichkeitsstufe angehören müssen, wobei aber nach Augustinus nicht notwendig eine metaphysische Gleichheit zwischen dem wahrgenommenen Gegenstand und der vom Gegenstand kommenden Form des Sinnes gefordert ist.[9])

Die Vereinigung von Leib und Seele ist für den Menschen eine unmittelbare Tatsache des Bewußtseins, und kann insofern in ihrer Wahrheit nicht bestritten werden, wenn auch diese Verbindung unglaublich erscheinen mag und nicht begriffen werden kann.[10]) Die Annahme von Medien wie Licht und Luft zeigt wie sehr Augustinus sich genötigt fühlt, den Gegensatz zwischen diesen beiden Substanzen zu überwinden, und schon ein oberflächlicher Blick macht offenbar, wie wenig ihm das gelungen ist.[11]) Mögen die Medien als Geist oder Körper gefaßt werden, der Gegensatz bleibt immer bestehen, wenn Augustinus auch meint, daß sie dem Geiste ähnlich seien, und er begnügt sich denn auch damit, der mit dem Körper verbundenen Seele gegenüber für ihre Wirksamkeit von einem körperlichen Instrument zu reden, durch das sie empfinde und das deswegen Sinn genannt wird.[12]) Der Sinn also ist das Werkzeug der Seele, das passive Werkzeug, mit dem die Seele nur wirkt, wenn das ruhende Verhältnis zwischen beiden durch das individuelle Leben fördernde oder hemmende Einflüsse gestört ist.[13]) Die Seele empfindet dann den Körper, sie gelangt zu ihrer Empfindung, indem sie bei den Passionen desselben zur Tätigkeit

Paderborn 1892; A. Schmid, a. a. O.; J. Huber: Die Philosophie der Kirchenväter; München 1859; J. Storz: Die Philosophie des hl. Augustinus. Frb. 1882; W. Thimme: Augustins geistige Entwicklung. Berlin 1908. — De Mus. VI. 5, 8 ff.; De Gen. ad Lit. VII, 13 ff, 19 ff; XII. 6 ff; De ver. rel. 33, 62; Solil I. 14, 24.

[9]) De Trin. XI. 2, 2.

[10]) De Civ. Dei X. 29, 2.

[11]) cf. W. Ott: Des hl. Augustin Lehre von der Sinneserkenntnis; Philos. Jahrb. 1900.

[12]) De Trin. XI. 2, 2. De Mus. VI. 5, 10.

[13]) W. Ott a. a. O.

gelangt.[14]) Dabei leitet die Seele die Materie ihres schwerfälligen Körpers durch das vermittelnde Wesen eines feineren Körpers wie Licht und Luft, die alles körperliche überragen, und mehr geeignet seien zur Aktivität als zur Passivität wie die Erde, und die schon dem Geistigen sehr ähnlich sind.[15])

[14]) De Mus. VI. 5, 10; Conf. X. 8, 14; De quant. an. 70—76.

[15]) De Gen. ad. Lit. III. 5, 7: anima cui sentiendi vis inest, cum corporia non sit, per subtilius corpus agitat vigorem sentiendi. VII. 19, 25: per lucem et aerem, quae in ipso quoque mundo praesellentia sunt corpora magisque habent faciendi prestantiam quam patiendi corpulentiam, sicut humor et terra, tamquam per ea quae spiritui similiora sunt, corpus administrat (sc. anima). 15, 21 crassioris corporis sui materiam ... per subtilioris naturam corporis administrat (sc. anima) id est per lucem et aerem.

b. Empfindung.

Trotz der Verbindung von Leib und Seele gibt es keine gegenseitige innere metaphysische Abhängigkeit, und Augustinus hält mit Entschiedenheit den hier ausgesprochenen Dualismus fest. Der Körper gibt blos Gelegenheit, Anlaß, Anregung für die Tätigkeit der Seele, die Empfindung ist.[16]) Wir wollen hier nicht verfolgen, wie Augustinus den Begriff der Empfindung allmählich entwickelt, sondern begnügen uns damit, hinzuweisen, daß diese als Empfindung bezeichnete, bewußte, auf Erregung der Sinne zurückgehende Seelentätigkeit, ihren Grund nicht in der organlosen Betätigung der Seele hat, sondern auch den Tieren zukommt, und einzig in der Organisation des Körpers liegt.[17]) Die Empfindung kann nicht bestimmt werden als eine Affektion des Körpers, die der Seele unmittelbar bewußt wird, weil Augustinus glaubt, dadurch das Wissen, die Scientia, die gleichfalls eine unmittelbar bewußte Erscheinung ist, auf gleiche Stufe mit der Empfindung zu setzen; denn quidquid autem non latet scitur,[18]) und das nicht verborgen sein, beiden gemeinsam ist.[19]) Augustinus übersieht hier, daß er die Abgrenzung zwischen Empfinden und Wissen schon durch die Beziehung der Empfindung auf den Körper gegeben hat, und sieht sich genötigt, weil er in der Gegenüberstellung von beiden seelischen Tatsachen einzig das Bewußtsein derselben hervorkehrt, einen weiteren Unterscheidungsgrund zu suchen, und findet diesen in der Quelle, in dem Ursprung, aus dem das non latere einerseits bei der Empfindung, andererseits bei dem Wissen hervorgeht. Das non latere kann sich nämlich zurückzuführen auf die temperatio corporis und auf die puritas intelligentiae, und so ist dann Empfindung (sensus) eine passio corporis per se ipsam non latens animam per temperationem corporis hervorgehend.[20])

Die Empfindung nun ist die erste Stufe der Erkenntnis der Seele,

---

[16]) W. Ott: Ueber die Schrift des hl. Augustinus: De magistro; Hechingen 1898. Portalié in Vagant-Mangenot: Dictionnaire de théol. cath. Bd. I.; Paris 1903. H. Ritter: Geschichte der Philosophie. Teil VI. Hamb. 1841. O. Willmann: Geschichte des Idealismus. Bd. II. Braunschweig 1896.

[17]) M. Baumgartner a. a. O.

[18]) De quant. an. 29, 56.

[19]) ibid. 30, 58.

[20]) ibid. 30, 58 f.

deren Orientierung in der Welt der Sinnlichkeit, die, weil im körperlichen seiend und durch das körperliche bedingt, als visio corporalis bezeichnet wird.[21]) Durch die körperliche Schauung, die nicht Sache des Körpers ist, sondern in der die Seele durch den Körper sich betätigt, und zwar trotz der einheitlichen vis sentiendi so vielfach verschieden als eben die körperlichen Elemente in den Sinnen verschieden sind,[22]) gewinnt die Seele alles das, was Augustinus als Inhalt des sinnlichen Gedächtnisses bezeichnet wissen will, wo die unzähligen Bilder sich befinden, die nach den Konfessionen die Sinne dahin getragen haben, die noch deutlich im Gedächtnis als von den einzelnen Sinnen herrührend unterschieden sind: so kommt durch die Augen das Licht, die Farbe, die Gestalt der Körper, durch die Ohren die Töne, durch die Nase die Gerüche, durch den Gaumen der Geschmack, durch den Tastsinn das Harte und Weiche, das Rauhe und Glatte, das Schwere und Leichte.[23]) Dabei aber sind es nicht die sinnlichen Gegenstände selbst, die Augustinus in sein Gedächtnis eingehen läßt, sondern bloß deren imagines, die similitudines, die nicht Körper sind, aber doch etwas sind und die unser Denker mit dem Namen spiritales belegt. Sie sind dem Körper ähnlich, sind das stellvertretende Bild eines nicht gegenwärtigen Körpers.

[21]) De Gen. ad Lit. XII. 7, 16.
[22]) ibid. III. 4, 6 f.
[23]) Conf. X. 8. — cf. Al. Schmid a. a. O.

c. Sinnliche u. spirituelle Schauung; Phantasie

Für die Aufnahme bezw. Bildung dieser similitudines corporum nimmt Augustinus im Menschen eine „gewisse spirituelle Natur" an, welche diese geistige Umformung der Dinge sofort bei der sinnlichen Wahrnehmung vornimmt und im Gedächtnis hinterlegt, und die die schon vorhandenen Abbilder nicht gegenwärtiger Gegenstände willkürlich denken läßt; und Augustinus geht noch weiter, und vindiciert dem spiritus eine ohne den Willen des Menschen wirkende und gestaltende Kraft, nach der die gegenständlichen Bilder rein associativ ohne Zutun des Menschen in mannigfachen Formen im Geiste sich bewegen.[1]) Augustinus gibt in De Gen. ad. Lit. l. c. verschiedene Beispiele dieser Verbindung, auf die wir nicht eingehen; wichtig für seine Auffassung und Wertschätzung der Körperwelt ist, daß er nicht bloß den Geist (spiritus) dem Körper vorzieht, sondern auch das Bild des Körpers im Geiste hinter die wirkliche Substanz des Körpers nicht zurücksetzt. Augustinus wertet nur das Aktive, das Tätige, das Wirkende, und verachtet das Passive als dessen typischer Repräsentant das Körperliche erscheint. Denn man darf doch nicht glauben, daß der Körper im Geiste wirke und der Geist dem tätigen Körper als seiner Materie unterstehe. Das Handelnde ist besser als das Leidende und nie der Körper vorzüglicher als der Geist. Dieser Satz steht apriorisch fest, und wenn auch in der Erfahrungswelt der Geist immer den Körper zeitlich und kausal für die Entstehung der Abbilder voraussetzt, so entstehen diese doch im Geiste nur durch dessen Tätigkeit, und bilden die Grundlage der Erinnerung. Dabei sind die imagines der Grund für jegliche geistige Tätigkeit; durch den fortdauernden Bestand der einzelnen Bilder eines Wortes z. B. kann ein Verständnis des ganzen Satzes gewonnen werden, und dadurch wird ein aesthetischer Genuß möglich, daß die Eindrücke erhalten bleiben, und der Geist sie mitsammen zu einander in Beziehung setzt. Und hierin nimmt er schon den Erfolg seiner Handlungen voraus, hierin vollendet er schon in Gedanken, was er erst später durch den Körper ausführen wird.[2]) Es ist ein Gedanke, den Augustinus in Conf. X. 8, 14 wieder ausspricht, wenn er sagt: ex eadem copia etiam similitudines rerum vel expertarum, vel ex eis quas expertus sum creditarum alias adque alias et ipse con-

[1]) De Gen. ad. Lit. XII. 23, 49; cf. De Mus. VI. 8, 22.
[2]) De Gen. ad. Lit. XII. 16, 33.

texo praeteritis; atque ex his etiam futuras actiones et eventa et spes et haec omnia rursus quasi praesentia meditor: faciam hoc aut illud dico apud me in ipso ingenti sinu animi mei, pleno tot et tantarum rerum imaginibus. Et hoc aut illud sequetur. O si esset hoc aut illud! evertat Deus hoc aut illud. Dico apud me ista: et cum dico, praesto sunt imagines omnium quae dico ex eodem tesauro memoriae, nec omnino aliquid eorum dicerem si defuissent.

Wir sehen, in welch engem Zusammenhange spirituelle Schauung und Gedächtnis stehen und das Gedächtnis erscheint uns hier wieder unter einem neuen Gesichtspunkt; es ist der in sich selbst einkehrende Geist, der mit seinen Inhalten, die ihm von der Körperwelt geliefert werden, willkürlich nach seinen subjektiven Interessen schaltet, oder aber im blinden Spiel der Phantasie wirken läßt. Es ist der Grund des Ichbewußtseins; denn durch das Gedächtnis wird auch der Zusammenhang geschaffen, der die einzelnen Akte des Geistes in Einheit zusammenbindet, in der der Geist sich selbst wieder als der einheitliche mit sich identisch tätige wiedererkennt. Was tun wir anderes, wenn wir uns selbst ins Gedächtnis zurückrufen als in gewisser Weise wieder suchen, was wir zurückgelegt haben? denn der Geist ist immer in Tätigkeit, und er kommt bei Gegebensein von Endlichem zu Endlichem zurück, und das ist Erinnerung.[3]) Was weiter oben De Gen. ad. Lit. XII. 23, 49 ganz allgemein über unwillkürliche Verbindung einzelner Ideen im Gedächtnis gesagt wurde, spezifiziert hier Augustin auf die Aehnlichkeit, und wir sehen, wie schön der Gedanke, wonach der Geist wieder zu sich selbst zurückkehrt, einmündet in den Gedanken von der mens, die sich immer weiß, etc., aber nicht denkt, und daß sein Bewußtsein von dem steten Sichselbstkennen des Geistes erst durch Hinwendung des Geistes auf sich selbst gegeben sei. Das Bewußtsein des Geistes ist bei Augustinus wie bei Plotin ein Wahrnehmungsbewußtsein und unterliegt zeitlichen Bedingungen.[4])

Die Seele, der spiritus, ist also der eigentliche in der Erfahrung gegebene Mensch, der empirische Bewußtseinsmensch, der besteht aus Leib und Seele, wobei nicht der Körper empfindet, sondern die Seele durch den Körper, die den Körper als Boten benützt, um in sich zu bilden, was von außen berichtet wird.[5]) Der Begriff der Seele (anima) fließt für Augustinus zusammen mit dem Begriff spiritus, und läßt die von der Sinnlichkeit dem Geiste gegebenen Eindrücke so unwandelbar und unauslöschlich anhaften, daß er sich nicht scheut, von den Bildern als der Seele durch den Körper eingedrückt zu sprechen.[6]) Zugleich aber darf bei der Bestimmung der Frage, worin

[3]) De Mus. VI. 8, 22.

[4]) A. Drews a. a. O.

[5]) H. Siebeck: Geschichte der Psychologie. — A. Schmid a. a. O.

[6]) Ep. 72, 4; De Trin. X. 7, 10.

das Ich gelegen sei, nicht verschwiegen werden, daß Augustinus den Begriff des Ich, des spiritus, mit dem höheren Begriff der mens verbindet. Was er in De Mus. VI. 8, 22 von dem Ich sagt und dessen Suchen in den Gedächtnisbildern, sagt er in gleicher Weise von der mens, die das von den Augen oder den übrigen Sinnen Gewonnene suche im Gegensatz zu dem, was die mens finde, d. h. durch sich selbst erkenne und in sich selbst finde, wenn sie sich zu sich selbst kehrt, sei es, daß sie es von einer höheren Substanz, von Gott, erhält oder durch die Sinnenbilder.[7]) Wir werden sehen, wie diese Unterscheidung der Unterscheidung in die zwei Erkenntnisquellen des analysierenden Verstandes und des schauenden Intellekts entspricht.

Betrachten wir nun diese beiden Schauungen in ihrem gegenseitigen Verhältnis; in der körperlichen Schauung wird empfunden das nur körperhafte, Gegenstand derselben ist alles Körperliche, Himmel, Erde und alles das, was Gott offenbaren wollte. Gegenstand der spirituellen Schauung sind die similia corporum, die im gleichen Moment, in welchem der Sinn den Körper berührt, mit wunderbarer Schnelligkeit entstehen; denn wenn etwas mit den Augen gesehen wird, entsteht sofort dessen Bild im Geiste.[8]) Die geistige Schauung, bereits mehr abgelöst vom Körperlichen, steht der körperlichen voran, die ersterer dient, und gleichsam als ihrer Herrin berichtet.[9]) Während die körperliche Schauung notwendig an den Gegenstand gebunden ist, und zwar an den unmittelbar gegenwärtigen: et proximus praesens potest corporaliter videri,[10]) ist es der geistigen, wie schon bemerkt, eigen, den Körper in seiner Abwesenheit zu denken, sei es in der einfachen gedächtnismäßigen Erinnerung, sei es in der Konstruktion einer wirklich bestehenden, aber dem denkenden Subjekt unerkannten Welt, sei es in der Bildung willkürlicher Fiktionen. Die geistige Schauung ist das Feld der willkürlich sich betätigenden Phantasie, der Phantasien und der Phantasmen;[11]) sie ist der Punkt, an dem die

[7]) De Trin. X. 7, 10: Quapropter sicut ea quae oculis aut ullo alio corporis sensu requiruntur ipsa mens quaerit; sic alia quae non corporeo sensu internuntio, sed per se ipsam nosse debet, cum in ea venit invenit; aut in superiore substantia id est in deo aut in ceteris animae partibus sicut de ipsis imaginibus corporum cum judicat; intus enim in anima eas invenit per corpus impressas.

[8]) De Gen. ad. Lit. XII. 11, 22; 24, 51.

[9]) ibid.

[10]) ibid.

[11]) Solil II. 20, 34; De v. rel. X. 18: phantasmata porro nihil sunt aliud quam de specie corporis corporeo sensu adtrata figmenta, quae memoriae mandare ut accepta sunt vel partiri vel multiplicare vel contrahere vel distendere vel ordinare vel perturbare vel quolibet modo figurare cogitando facillimum est sed cum verum quaeritur cavere et vitare difficile.

Dämonenwelt in das menschliche Leben herabgreift, in dem sie übergreift in eine übersinnliche göttliche Welt in der ekstatischen Erhebung, wobei gegenwärtige Körper nicht mehr gesehen werden bei offenen Augen, indem der eine mit dem andern sich vermischt, und in Bildern mitteilt, was er (sc. Dämon) selbst weiß, in der der Geist ganz und gar hingerissen wird (abripitur) von den körperlichen Sinnen in der spirituellen Schauung, ganz hingegeben ist den Bildern der Körper.[12]) So sehr man nun geneigt sein möchte, den spiritus zu einer dem Menschen eigentümlichen Kraft zu erheben, so wenig darf man vergessen, daß Augustinus dieselben Tätigkeiten wie sie der Mensch in der sinnlichen Phantasie übt, auch den Tieren zuweist, und geradezu von einem spiritus irrationalis spricht.[13])

Die spirituelle Schauung steht über der körperlichen und letztere vermag ohne erstere gar nicht zu bestehen, schließt sich unmittelbar der körperlichen an: non potest igitur fieri visio corporalis nisi etiam spiritalis simul fiat. Nur ist für gewöhnlich, meint Augustinus, von der seelischen Umbildung der körperlichen Gegenstände wie sie durch die Empfindung vermittelt werden, kein Bewußtsein gegeben, weil die Sinne eben nicht abgelöst werden vom Körper, und so der Geist nicht dahin gelangt, was er sucht.[14]) Wie aus De Trin. X. 7, 10 hervorgeht, wo der Begriff des invenire bestimmt wird als in id venire quod quaeritur, kann dieses unmittelbare Verhältnis der beiden Schauungen zu einander durch einen bewußten seelischen Akt erkannt werden, und wir sehen auch hier wieder, welche universale Stellung der Begriff der Apperception in der Erkenntnislehre bildet.

Die spirituelle Schauung im Sinne eines Besitzstandes von latenten Bildern im Gedächtnis, ist von der körperlichen Schauung unabhängig und stellt einen Wirklichkeitsbereich für sich dar, da eben der Geist mit den aufgespeicherten Bildern willkürlich oder unwillkürlich zu schaffen vermag; doch sie ist abhängig und bedingt von einem übergeordneten Sein, weist auf eine höhere Welt hin, aus der ihr gewisse Gesetze und Normen zuströmen für ihre Tätigkeit, und nach denen sie gestaltet; es ist dies die mens secundum quam spiritualis omnia dijudicat. Es steht also die geistige Schauung in der Mitte zwischen einer höheren und einer niederen Welt: aus dieser empfängt sie das Material zur Tätigkeit, aus jener die Formen nach denen sie gestaltet, und deren Schauung Augustinus als intellektuelle bezeichnet; quapropter non absurde neque inconvenienter arbitror spiritalem visionem inter intellectualem et corporalem tamquam medietatem quandam obtinere. Puto enim non incongruenter medium dici, quod corpus quidem non est, sed

[12]) ibid. 12, 25.

[13]) ibid.

[14]) ibid. Sed non discernitur nisi cum fuerit sensus ablatus corpore ut id quod per corpus videbatur inveniatur in spiritu. — Al. Schmid a. a. O. — H. Siebeck a. a. O.

simile est corporis, inter illud quod vere corpus est et illud quod nec corpus est nec simile corporis.

Die Bilder der Dinge werden nicht mente, sondern spiritu erkannt, und weil nur eine Erkenntnis von Bildern, keine Erkenntnis der reinen Wahrheit; aber es besitzt der spiritus ein gewisses eigenes Licht, ein unkörperliches Licht, in dem die Bilder der Dinge erscheinen und in dem er nicht bloß Bilder erkannt, sondern ganz hervorragende und göttliche Dinge;[15]) diese offenbaren die Engel in wunderbarer Weise, in denen die gewohnten menschlichen Erscheinungen sich finden, sei es, daß sie in vielgestaltiger Weise aus dem Geiste selbst erstehen, sei es, daß sie durch den Körper im Geiste erregt werden,[16]) und in die dann die mens suchend und forschend eintritt, wenn sie über die Bilder der Dinge urteilt.[17])

[15]) Die Seele hat ein doppeltes Licht: ein Licht mittels dessen sie empfindet, ein anderes durch das sie denkt; de Gen. ad. Lit. op. imp. 5, 24.

[16]) De Gen. ad. Lit. XII. 30, 58: sicut autem in illa luce corporea est caelum, quod super terras suspicimus. Unde humanaria clarent et sidera, quae corpora longe sunt meliora terrestribus: sic in illo genere spirituali in quo videntur corporum similitudines luce quadam incorporali ac sua, sunt quaedam excellentia et merito divina quae demonstrant angeli miris modis; utrum visa sua facili quadam et praepotenti junctione vel commixtione etiam nostra esse facientes, an scientes nescio quomodo nostram in spiritu nostro informare visionem, difficilis perceptu, difficilior dictu res est sunt autem alia visa usitata et humana quae sive ex ipso spiritu nostro multipliciter existunt, sive ex corpore spiritui quodam modo suggeruntur sicut fuerimus affecti vel carne vel animo.

[17]) De Trin. X. 7, 10.

d. Sinnliche u. spirituelle Schauung u. Wahrheitserkenntnis.

Wie verhält es sich nun mit der wahren Erkenntnis dieser Schauungen. Ein wahres Wissen vermögen beide nicht zu erzeugen, nicht als ob sie ihrer Natur nach bestimmt wären, den Menschen zu täuschen, sondern weil der Mensch im Vertrauen auf die Sinneswahrnehmung zu vorschnell urteilt.[1]) Die Seele wird getäuscht, weil sie die endlichen Bilder mit den Gegenständen selbst verwechselt und in den Bildern den wahren Gegenstand erfaßt zu haben glaubt; sie wird getäuscht, weil sie in die wahrgenommenen Gegenstände selbst verlegt, was an sich eine Affektion des Sinnes ist, wie wenn man im Schiffe befindlich glaubt, daß Länder und Küsten sich bewegen, selbst aber stille stehe, während doch gerade das Gegenteil der Fall ist.[2]) In den Dingen, die von den Sinnen her dem Geiste zukommen, ist vieles anders als es erscheint,[3]) und darum ist nicht bloß von methodischen Gesichtspunkten aus, sondern auch in erkenntnistheoretischer Rücksicht eine Abkehr von der sinnlichen Welt und ihrer Mannigfaltigkeit zu fordern.[4])

Alle Erkenntnisse, soweit sie sich auf die Sinne gründen sind also keine Erkenntnis, und so kommt bei Augustinus der Sinnlichkeit nie die Bedeutung zu, die sie in der aristotelischen Philosophie hat. Ihre Bedeutung erschöpft sich ganz allgemein in der Mitteilung ihrer momentanen, durch die Körperwelt veranlaßten Zuständlichkeiten in der Erregung der Seele, um deren Aufmerksamkeit auf sie hinzuordnen. Augustinus vergleicht sie mit einem Schiffe, das dem Intellekt in das sichere Land der Erkenntnis führe, um dort angekommen, selbst zurückzubleiben.[5]) Die Sinnlichkeit gehört der empirischen Welt an und

---

[1]) cf. de v. rel. 10, 18; 33, 61.

[2]) K. Leder a. a. O. — J. Storz a. a. O. — Ueberweg-Heinze, Geschichte der Philosophie. Bd. II. — De Gen. ad. Lit. XII. 25, 52.

[3]) De Trin. XV. 12, 21.

[4]) cf. Storz a. a. O.

[5]) W. Ott, Augustins Lehre von der Sinneserkenntnis. Martin Grabmann: Die Erkenntnislehre des Card. Matthaeus von Aquasparta. Wien 1906. — M. Baumgartner a. a. O. — Solil I. 4, 9; II. 20, 35; De Ord. II. 11, 34; contra Acad. III. 11, 26; Ep. 13, 3; Conf. X. 12, 19.

erfüllt dort auch ihre Aufgabe. Ihre Tätigkeit geht vom Körper aus, geht auf den Körper zurück, konzentriert sich um den Körper insofern sie in ihrer Affektion, die sich bestimmt nach dem Reize des Objektes und in Hemmnissen und Förderungen des animalischen Lebens sich kundgibt, die Seele zu widerstrebenden oder konvenierenden Akten veranlaßt, oder mit anderen Worten: die Sinne dienen der individuellen Erhaltung, haben das Verhältnis des einzelnen Dinges in seinem fördernden oder hemmenden Einfluß für das Sinnenwesen kundzugeben; daneben sind sie noch zu betrachten als Vorstufe, auf der sich der Geist zur abstrakten Erfassung der Wahrheit erhebt, als Gelegenheitsursache, bei deren Gegebensein das intelligible Wissen der Dinge eintritt.[6])

Sehen wir uns in diesem Gedanken bei Plotin um, um zu erkennen, was Augustinus hier vorgefunden haben mag. Wir gehen hier sofort von dem Begriff der Seele aus, weil so am leichtesten die Beziehung zum augustinischen Seelenbegriff erkannt werden kann. Nach Enn. V. 3, 3 ist, wie schon oben gesagt, der eigentliche und wahre Mensch der dem Geiste benachbarte Seelenteil; aus ihm nimmt die Seele von obenher die ewigen Gedanken ebenso, wie von untenher die Vorstellungsbilder. Sie ist ein mittleres zwischen einer zweifachen Welt, einer geringeren und einer besseren, der Welt der Wahrnehmung, und der Welt des Geistes. Sie besitzt als zwei Bereichen zugewandt auch zwei Schauungsvermögen, das sinnliche Wahrnehmungsvermögen die αἴσθησις die auf die körperlich-sinnlichen Dinge gerichtet ist, und in denen sich der irdische Mensch befriedigt, und dann weiterhin ein Vermögen, das Plotin nicht näher bezeichnet, durch das aber jedenfalls der Mensch wirkt und tätig ist, wenn er über das Niedere sich erhebt und zum Schauen des Intelligiblen zu gelangen fortstrebt.[7]) Die αἴσθησις selbst nun schließt in sich die ἀντιληψις, die Auffassung von seiten der Seele und die Affektion, die Perzipierung der sinnlichen Qualitäten und die Nachbildung der sinnlichen Formen.[8]) Aber die gleiche Frage, wie ist eine Einwirkung von Körperlichem auf Unkörperliches möglich, und die Augustinus durch die Annahme von Medien und die dadurch bedingte Formierung des Sinnes löst, erhebt sich auch für Plotin. Die Seele kennt nur ein geistiges Perzipieren; soll sie dem Körper sich eröffnen, so kann das nur geschehen, durch ein Zwischenglied, das gleicher Natur mit der Seele, aber auch körperlichen Einwirkungen offensteht; und Plotin findet dieses Mittelglied in den Sinnen;[9]) die sinnliche Wahrnehmung ist ein Auffassen sinnlicher Dinge, und darum muß die Seele, die gewissermaßen durch die vorhandenen Aehnlichkeiten mit dem Sinnlichen verknüpft wird, eine Gemeinschaft des Erkennens und der Affektion mit ihnen eingehen; die Erkenntnis ge-

[6]) W. Ott: Ueber die Schrift des lh. Augustinus: De magistro.
[7]) Enn. V. 9, 1; V. 6, 1.
[8]) ibid. IV. 4, 23; 5, 1.
[9]) ibid. IV. 4, 23.

schieht vermittelst körperlicher Organe. Denn durch diese, welche mit der Seele gleichsam verwachsen sind, oder doch engstens damit zusammenhängen, muß dieselbe gleichsam bis zur Einheit selbst fortschreiten, wodurch eine gewisse Homopathie hergestellt wird.[10])

Der Zusammenhang zwischen beiden Denkern ist nach dem Gesagten ersichtlich; das pertinere ad naturam animantis, das contemparari der Seele mit dem Körper stimmt zu sehr mit Enn. IV. 5, 1: „da die sinnliche Wahrnehmung ein Auffassen nicht intelligibler, sondern nur sinnlicher Dinge ist, so muß die Seele, die gewissermaßen durch die vorhandenen Aehnlichkeiten mit dem Sinnlichen verknüpft worden, eine Gemeinschaft des Erkennens und der Affektion mit ihnen eingehen. Darum geschieht die Erkenntnis auch durch körperliche Organe", wie auch die sonstigen Ausführungen Augustins in De Trin. XI. 2, 2 f ihren historischen Ursprung verraten. Das Organ als körperliches Instrument der Seele im sinnlichen, wahrnehmbaren Körper, der dem Organe konform ist, und Affektion des Sinnes bezw. Formierung desselben als Bedingung für die Entstehung einer visio, die mit der visio gegebene Abbildlichkeit des wahrgenommenen Körpers im Organ, und Verähnlichung desselben mit dem wahrgenommenen Körper, die substanzielle Verschiedenheit des affizierenden Körpers von seiner Form im Sinne, und die entsprechende Reaktion der Seele in der Empfindung: das sind lauter Momente, die wir in gleicher Weise auch bei Plotin finden. „Es darf also dieses, das Aeußere und die Seele, nicht isoliert sein, denn sonst würde es nicht affiziert werden; sondern was affiziert werden soll, muß ein drittes sein; dies ist aber dasjenige, was die sichtbare Gestalt annehmen soll; denn da es das Organ einer Erkenntnis ist, so darf es weder identisch sein mit dem erkennenden, noch mit dem was erkannt werden soll, wohl aber geeignet, einem jeden von Beiden ähnlich zu werden, dem Aeußeren dadurch, daß es affiziert wird, dem Inneren dadurch, daß seine Affektion eine Form ist". Die Sinneswahrnehmungen haben teleologischen Wert, sie haben ihren Ursprung im körperlichen, bleiben aber nicht auf den Körper beschränkt sondern teilen sich, wie Augustinus meint, in den Passionen des Körpers der Seele mit, die dadurch zur aufmerksamen Tätigkeit angeregt wird und zwar im Sinne der Erhaltung des Körpers. Sie sind nach Plotin um des Nutzens des Körperwillen da.[11])

---

[10]) Arthur Drews a. a. O. — ibid. IV. 5, 1. Eine eigenartige Umarbeitung des aristotelischen Seelenbegriffes als Form des Körpers; bedingt durch den streng festgehaltenen metaphysischen Dualismus Plotins.

[11]) Enn. IV. 4, 24: wenn wirklich für die Seele in ihrer Isolierung keine Wahrnehmung zustande kommt in ihrer Verbindung mit dem Körper aber die Wahrnehmungen eintreten, so dürften doch wohl die

Die Seele, ihrem Wesen nach Tätigkeit, leidet nie, sondern nimmt nur wahr, was im Körper vorgeht; sie hat eine affektionslose Erkenntnis von den leiblichen Zuständlichkeiten, nimmt aber daran teil, weil sie eben an den Körper gebunden ist.[12]) Neben dieser empfindenden Seite kommt ihr aber noch eine andere Seite zu, die vorstellende,[13]) die aus der sinnlichen Seite sich erst entwickelt; denn die Seele nimmt den Eindruck auf,[14]) denn der Körper empfängt, und alles, was durch den Körper geht, endet in der Seele.[15]) Das alles aber geschieht nicht ohne in der Seele feste Spuren zu hinterlassen, sei es Spuren, die sich auf äußere Dinge beziehen,[16]) sei es Spuren von den eigenen Tätigkeiten der Seele.[17]) Die Wahrnehmung endigt im Vorstellungsvermögen, das ein Bild des wahrgenommenen Gegenstandes festhält, auch wenn der Gegenstand nicht mehr ist.[18]) Damit haben wir einen Gedanken bei Plotin festgestellt, den wir inhaltlich mit dem identisch finden, was Augustinus unter spiritueller Schauung meint. Und wir haben hier auch, was schon oben bei dem Gedächtnis ausgeführt worden ist, die Beziehung zur Erinnerung bezw. zum Gedächtnis. Das Gedächtnis ist wesentlich konstituiert durch die Erinnerungsfähigkeit, und Gedächtnis und Erinnerung gehören dem Vorstellungsvermögen an; denn der Akt der Wahrnehmung im Gedächtnis ist ein Akt der Vorstellung. Wenn auch Plotin ausdrücklich den Begriff der Aehnlichkeitsassociation nicht kennt, um in unwillkürlicherweise Vorstellungen erstehen zu lassen, wie Augustinus, so dürfen wir doch in dem Gedanken, daß Erinnerung in der Hinzunahme neuer Vorstellungen zu alten bestehe, vielleicht den Ausgangspunkt für die augustinische Gedankenentwicklung sehen, sowie für seine Lehre von der Kontinuität des Bewußtseins. Der Begriff der Erinnerung schließt den Begriff des Wiedererkennens in sich.[19])

Wahrnehmungen um des Körpers willen, aus dem sie ja auch entstehen, und um der Gemeinschaft mit dem Körper willen verliehen sein, und zwar infolge einer sich ergebenden Notwendigkeit — denn jeder vom Körper empfundene Eindruck gelangt bei gehöriger Größe auch bis zur Seele — oder es ist Vorkehrung getroffen, daß wir, bevor noch der Eindruck zu stark würde, uns vor der bewirkenden Ursache hüten, so daß wir uns auch vor einer verderblichen Wirkung, oder auch nur einer großen Annäherung in Acht nehmen.

[12]) ibid. IV. 4, 18.

[13]) ibid. IV. 43, 23.

[14]) ibid. IV. 3, 26.

[15]) ibid. IV. 3, 25.

[16]) ibid. V. 6, 1.

[17]) ibid. IV. 3, 26.

[18]) ibid. IV. 3, 29.

[19]) ibid. V. 3, 3.

Die Seele ist immer wirkende Kraft, ist spontan, willkürlich wirkende Kraft, stets den Eindrücken der Sinnenwelt offen, wenn auch nicht jegliche Affektion zum Bewußtsein kommt; sie nimmt die Eindrücke auf, erinnert sich, worin sie schon von der Körperwelt unabhängig wird, bildet sich Urteile, verbindet und trennt;[20]) Plotin geht hier bereits über die rein sinnliche Funktion hinaus und wendet sich der Seele in ihrer Beziehung zum höheren Erkenntnisprinzip zu, aus dem ihr die unwandelbaren Normen zufließen; aber trotzdem betätigt sie sich noch im sinnlichen Wirklichkeitsbereich, da ja ihre Gegenstände auf dieser Stufe noch Vorstellungen sind. In diesem Bereich ist Subjekt des Erkennens nicht auch Objekt, Subjekt und Objekt fallen auseinander und darum keine wahre Erkenntnis; denn wahre Erkenntnis ist nach Plotin, wie nach Augustin, nur da möglich, wo das Sein sich selbst erfaßt.[21]) Es kann, wie wir bei Augustin hörten, im Gebiet des sinnlich Erfaßbaren Wahrheit möglich sein, in dem Sinne, daß die Dinge so erfaßt werden wie sie sind, aber es ist sehr schwer den Irrtum zu vermeiden, denn wie kann die das Intelligible erkennende Vernunft das von sich verschiedene erreichen? Es ist möglich, daß sie es auch nicht erreicht, so daß sie es möglicherweise nicht erkennt, oder nur zufällig erkennt, und sie wird diese Erkenntnis nicht immer haben, denn auch das Denken, soweit es sich auf Wahrnehmungsinhalte erstreckt, gibt keine Wahrheit, weil selbst diese Gedanken auf äußere Objekte gehen, wie die sinnliche Wahrnehmung, und dem Intellekte gegenüber als dem Prinzip der Wahrheitserkenntnis sich nur als äußerlich verhalten.[22]) Der Mensch ist von Natur, wie Plotin sagt, mehr der sinnlichen Wahrnehmung als dem Geiste zugewandt, er ist durch die Natur dazu gezwungen. Plotin findet dieses naturgemässe Verhalten gerechtfertigt durch die körperliche Organisation des Menschen, und kann es auch seinen metaphysischen Voraussetzungen zufolge nicht ablehnen. Seine unzweifelhafte Forderung ist nur die, das Leben im Sinnlichen nicht zu verbringen sondern zum Schöneren emporzustreben, um von hier aus „den Glanz in der Höhe zu schauen".[23]) Auf dem mittleren Gebiete nun scheint sich die Tätigkeit zu vollziehen, die Augustinus als die spirituelle bezeichnet. Sie setzt das lebende Wesen, das compositum aus Leib und Seele bereits voraus, das an sich freilich einig und allein der sinnlichen Wahrnehmung zugewandt ist;[24]) doch es ist das die Wahrnehmung bloß des lebenden Wesens, nicht aber die Wahrnehmung in der „wir" wahrnehmen; die Wahrnehmung des Menschen ist begründet durch die Bildung eines Körpers und eines von der Seele ausgehenden, nicht ähnlichen Wesens, mit dem „wir" ver-

[20]) A. Drews a. a. O.
[21]) ibid. V. 5, 1.
[22]) Err. V. 5, 1.
[23]) ibid. V. 9, 1.
[24]) ibid. I. 1, 6.

bunden werden, über das wir aber auch hinaus und in ein edleres Gebiet ragen. Unsere Tätigkeit ist demnach nicht bloß sinnliche Wahrnehmung, sondern Wahrnehmung der dem lebenden Wesen zugeführten Eindrücke; denn das ist bereits etwas Geistiges, es ist das bereits ein Schauen von allen materiellen Bestimmungen losgelösten Formen, das Stadium, in welchem das lebende Wesen der Führung der eigentlichen Seele unterstellt wird. Das Stadium von dem aus die Verstandestätigkeiten beginnen, in welchem ein „Ich" entsteht. Wie Plotin diese Tätigkeit der Seele, in der sie sich der sinnlichen Eindrücke bemächtigt, die bereits etwas Geistiges ist, und die er als affektionsloses Schauen von Formen bestimmt, näherhin sich denkt, hat er nicht angegeben. Er begnügt sich in diesem Zusammenhang damit, auch dem Menschen den Namen lebendes Wesen beizulegen, dafür aber die Seele zu spalten in einen untergeordneten Teil, der den Menschen bilde, den er als den vernünftigen Teil des Menschen schlechthin bezeichnet.[25]) Es ist dieser Teil das Prinzip der wahren wie der irrenden Erkenntnis der Dialektik sowohl, wie der wahren und falschen Meinung, der intellektuellen Verstandestätigkeit, „welche eine Nachprüfung der von der (sinnlichen) Wahrnehmung ausgehenden Eindrücke anstellt, bereits Ideen schaut", die oft auch besteht „in der Vergleichung des Aeußeren mit dem Inneren, und in der verbindenden Gemeinschaft des Aeußeren und Inneren".

Es sind das Gedanken auch bei Augustinus. Zugleich gemeinsam ist beiden Denkern die Mittelstellung, welche bei dem einen die

[25]) cf. Cl. Baeumker „Witelo, Beitr. z. Gesch. d. Phil. des M. A., 6. Bd. 2. Heft; Münster 1908, S. 468, der die bei Plotin bezeichnete Ueberordnung der Seele über dem Körper, in der einzig die Seele die Kraft, tätig zu sein, besitze, als spiritualistischen Aktivismus benennt; er schreibt in Uebereinstimmung mit den oben gemachten Ausführungen: das Sinnesorgan, welches als Mittel zwischen den äußeren Objekten und der Seele steht, und durch ein von der Seele ausgehendes Licht seine Belebung empfangen hat, wird dem äußeren dadurch ähnlich, daß es - vermöge der Sympathie der Dinge - affiziert wird, dem Inneren dadurch, daß seine Affektion eine Form wird; diese Form, die bereits etwas Geistiges (*νοητόν*) sein soll, wird von der Seele erfaßt, ohne daß diese dabei selbst eine Affektion litte. Ihre Tätigkeit ist ein affektionsloses Schauen der Formen, welche die Grundlage der weiteren Verstandestätigkeit bildet. Die Empfindung ist darum nach Plotin nicht wesentlich ein Bestimmtwerden durch Aeußeres, sondern eine auf Grund oder bei Gelegenheit der körperlichen Affektion ausgelöste Selbständigkeit der Seele .... die Empfindungen müssen zwar durch körperliche Einwirkung geschehen, aber es sei der Seele wesentlich mit ihrer eigenen Natur dabei tätig zu sein, da jede Erkenntnis der Seele sich nur dem Grade nach von der höchsten unterscheidet.

Seele, das „Ich", bei dem anderen der spiritus und wiederum das „Ich" einnehmen, indem in beiden Fällen sie über sich hinaus auf eine Welt des Unwandelbaren weisen, in der nur Wahrheit, Wahrheit ohne Trug bestehen kann. Freilich ist auch diese Beziehung eine schwankende; Plotin sagt von dieser intelligiblen Welt, in der Denken und Sein identisch sind,[26]) daß wir sie als höheres Prinzip in uns haben,[27]) daß sie als ein Teil in uns sei, ein Teil von uns ist, zu dem wir uns erheben. Wie Augustinus sich das Verhältnis von Geist und Seele vorstellt, werden wir noch sehen, wissen aber jetzt schon, daß auch für unseren Kirchenvater dieses höhere Prinzip aller Erkenntnis, das zugleich auch Wahrheit und Wirklichkeit schlechthin ist, im engsten Zusammenhang mit der Seele steht.

Durch die Forderung der Flucht aus der Sinnlichkeit will Augustinus in zuerst negativer Weise den ersten Schritt machen auf dem Wege der ethischen Reinigung und der Erkenntnis der reinen Wahrheit. Er betont hier sehr stark die Superiorität des Willens, indem er hinzuweisen sucht auf die Abkehr der Willensstrebungen von der Sinnlichkeit, auf die notwendige Hinlenkung des Geistes zu Gott.[28]) Durch Betonung der selbsteigenen Tätigkeit des Subjektes will er auf ethisch-erkenntnistheoretischem Gebiete der Wirksamkeit des logos entgegenkommen, um so eine doktrinäre Grundlage zu gewinnen, für Tatsachen, zu deren Anerkennung er durch die Erfahrung genötigt wird;[29]) so wenn er auch den unreinen eine Erkenntnis zuschreibt.

[26]) Enn. V. 9, 5.

[27]) ibid. I. 1, 8. Portalié a. a. O.

[28]) cfr. K. Kolb: Menschliche Freiheit und göttl. Vorherwissen nach Aug. Frb. 1908. W. Kahl: Die Lehre vom Primat des Willens bei Aug. Straßb. 1886.

[29]) Ich weise hier darauf hin, daß Augustinus gemäß seiner Prinzipien und seiner Auffassung vom Wesen der wahren Erkenntnis dem Bösen niemals eine Wahrheitserkenntnis zusprechen kann, wie ihm auch Bosheit und Torheit mit stultitia zusammenfällt, und dem Gegensatz von electi und reprobati im Staate Gottes gleichkommt, dem Gegensatze der Weisen und Toren, und die Weisheit der Menschen Torheit vor Gott ist. Doch hat Augustinus diesen Gedanken den er in Solil I. 1, 1 ausdrücklich formuliert, daß nur die Reinen das Wahre erkennen sollen, nicht konstant festgehalten, und in De Trin. XIV. 15, 21 erklärt, daß auch jene, die sich von Gott, vom Lichte abgewandt haben, doch noch von ihm bestrahlt werden, und in diesem Lichte genau die unwandelbaren ethischen Normen erkennen, die alles menschliche Handeln nach dem Charakter der moralischen Güte bestimmen, wenn sie auch selbst nicht diese Normen zur Richtschnur ihres eigenen Handelns machen. Sie sehen diese unwandelbaren Wahrheiten mit der unbedingten Forderung, sie im Leben zu beachten; sie sehen sie nicht in

Mag man bei der subjektiven Tätigkeit, die Augustinus betont, zweifeln, ob er unter der intentio animi, die er als dritten Faktor neben dem Objekt und der sinnlichen Spezies im Vorstellungsprozeß aufführt[30]) eine ursprünglich bewußte Tätigkeit versteht, oder eine Passivität, die sich entsprechend den psychischen Gesetzen der Association unter dem Einfluß der Objekte entfalte,[31]) so muß doch festgehalten werden, daß er bei Bestimmung dieser intentio als quae rei sensibili sensum admovet in eoque ipsam visionem tenet,[32]) und als appetitus quaerendi et inveniendi,[33]) die Bedingungen nicht genau angegeben hat, unter denen der Wille überhaupt dazu geführt werden kann, die Aufmerksamkeit auf ein Objekt hinzurichten, wenn ich auch sehr der Anschauung zuneige, daß Augustinus darunter eine bewußte willkürliche Hinordnung des Geistes auf den Gegenstand versteht, und ihm ausdrücklich in diesem Zusammenhange als einzig unter den drei aufgeführten Momenten, die für die sinnliche Wahrnehmung in Betracht kommen, eine so große Kraft, Gegenstand und Sinn miteinander zu verbinden, zuweist, daß er den zu formierenden Sinn an das wahrgenommene Objekt heranbringt und durch dasselbe die Form auch festhält.[34]) Durch die Aufmerksamkeit ist das notwendige Wissen um den Gegenstand bedingt, das allem Streben vorausgehen muß; denn jedes Streben setzt nach Augustinus schon eine Erkenntnis des Erstrebten voraus.[35]) Wenn der Mensch eine Sache kennen will, muß er schon eine Erkenntnis derselben haben.[36]) Augustinus löst die schon in der griechischen Philosophie viel ventilierte Frage, wie ein Verlangen nach einem Objekt bestehen könne, das nicht gekannt werde, durch die Annahme einer teilweisen Erkenntnis, die auf Grund innerer psychischer Notwendigkeit nach Vollendung drängt;[37]) der Willensprimat erlangt damit eine bedeutsame Abschwächung durch die associativen Vorgänge, nach denen das Wissen in der Seele entsteht.

---

ihrem wandelbaren, ungerechten Geiste, sondern im ewigen unwandelbaren Lichte der unerschaffenen Wahrheit.

[30]) De Trin XI. 2, 2. cfr. Kahl a. a. O.

[31]) De Trin. XI. 7, 12; Conf. X. 11, 18.

[32]) De Trin. XI. 2, 5.

[33]) cf. ibid.; IX. 12, 18.

[34]) De Trin. XI. 2, 5.

[35]) ibid. X. 1, 1; cf. Conf. X. 17 f und W. Windelband: Präludien: Es liegt im Begriffe des Suchens, des bewußten Findenwollens, daß man mit einer Anzahl bekannter Vorstellungselemente ein bisher Unbekanntes zu bestimmen hat: ins Blaue hinein kann niemand nachdenken. Ders. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie· Tüb. 1903.

[36]) De Trin. X. 1, 2; XI. 7, 12; cf. X. 10.

[37]) W. Ott: Ueber die Schrift des hl. Augustinus de magistro.

Diese psychische Tatsache trägt jedoch keinen universellen Charakter und gilt nicht für die körperliche, spirituelle, sondern für die intellektuelle Erkenntnis, der nur zum Teil gewußte oder in einem höheren Begriff erfaßte Gegenstand drängt nach einer vollen Erfassung von Seiten des erkennenden Subjektes, welches Streben in das cogitare ausmündet. Dazu kommt dann weiterhin die unmittelbare Offenbarungstätigkeit durch den logos. Doch müssen wir in der Erörterung der subjektiven Bedingungen für die Erkenntnis der Wahrheit noch weiter fortschreiten.

Der empirische Mensch vermag nicht durch eigene Kraft seinem Ziele sich zu nähern, denn der Widerstreit des Willens, der bedingt ist einerseits durch die Concupiszenz, andereseits durch einen gewissen dunklen Zug nach Gott hin, kann nur gelöst werden durch Gott selbst, der seine Liebe zum Siege über das Böse führt, der den Schlamm des Verderbens aus der Tiefe des Herzens reißt, der dem Willen die Richtung auf das Gute gibt.[38]) Nur mit gesunden Augen kann das Sonnenlicht geschaut werden; die Gesundheit des Geistes aber besteht im Freisein vom Verlangen nach Reichtum, Ehre, Liebe, Weib, kurz vom Verlangen nach allem, was den Geist aus seiner Innerlichkeit herausreißt und auf die sinnliche Welt lenkt. Alle diese Zuständlichkeiten sind Krankheiten der Seele, die, soll man gesunden, gemieden werden müssen. Aber wie soll die zur Strafe für die Sünden den Begierden preisgegebene Seele zur Reinigung gelangen? ipsa scientia medetur oculis, ut videri possit. Die Schönheit selbst wird im ersten Augenblicke sich dem Menschen zeigen; sie ist der Arzt, und erkennt als solcher besser, wer gesund sein soll; denn auch das ist im Zusammenhang mit den Ordo gegeben, daß einige die Finsternis lieben, weil nur in der Gegensätzlichkeit die Gegensätze hervortreten, d. h. das Schöne, Gute, seine volle Würdigung erst findet, in der Gegenüberstellung des Häßlichen und Schlechten. Die Befangenheit in der körperlichen Welt ist das Hindernis für die Erkenntnis der Weisheit, aber wer sollte es beseitigen, wenn nicht Gott? „Befiel und verlange, was Du willst, aber heile und öffne meine Ohren, damit Deine Worte ich höre". Gott ist nicht bloß Objekt des Wissens, er ist auch Lehrmeister, wenn es sich handelt ihn zu suchen, sich ihm zu nähern.

[38]) Conf. VIII. 11, 25; IX. 21, 11, 27; IX. 1, 1; XI. 8, 10 ff. cfr. O. Rottmanner, Der Augustinismus. München 1892. A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Frb. 1890. W. Thimme, a. a. O.

2. Höheres Erkennen.

Körperwelt, Wahrnehmung und Empfindung, Vorstellung und Gedächtnis, unsinnliches Gedächtnis und unwandelbare Wahrheit, sind die Wirklichkeitsstufen und der methodische Weg, auf dem die Seele zu ihrem Ursprunge aufsteigt. Wie die Erscheinungswelt nur Wirklichkeit hat, insoweit die Idee in ihr sich verkörpert, und die ungeformte Materie ihrer bildenden Kraft sich unterwirft, von der intelligiblen Welt getragen, in ihr Grund und Bestand hat, die immanente Idee ihr Wesen ausmacht, so kann auch nur eine Erkenntnis möglich sein, eine wahre Erkenntnis, wenn und soweit die menschliche Seele sich der Welt der Erscheinung und des Körperlichen entwunden, und in das intelligible Reich des Unwandelbaren eingetreten ist. Im Sinnlichen ist nur spurenhaft, andeutungsweise zum Ausdruck gelangt, was hinter dem Sinnlichen liegt, und darum ist es wohl geeignet, uns auf das höhere, unwandelbare Sein, die reine und unbedingte Wirklichkeit hinzuweisen, nicht aber vermag sie uns diese in der Erkenntnis zu erschließen; darum die eine Forderung, welche Augustin und Plotin zu wiederholen nie müde wird: zurück von allem Sinnlichen, Körperlichen und was damit in Zusammenhang steht, und willentliche Hingabe an das wahrhafte Sein. Aber wie ist diese Hingabe, die Erfassung dieser Wirklichkeit möglich, da die Sinnlichkeit so sehr dem Menschen sich aufdrängt, daß viele davon überhaupt kein Verlangen über das Sinnliche hinaus besitzen, und wenn sie es versuchen, über das Gemeine sich zu erheben, alsbald wieder zu dem Gewohnten zurückkehren; wie und wodurch soll die intelligible Welt erfaßt werden, da ja die Wahrnehmung und Vorstellung, wie wir gesehen, den Menschen nie in sich hineinzuführen vermag?

a. Subjekt des höheren Erkennens.

Augustinus nimmt für die Erkenntnis des Uebersinnlichen ein eigenes Organ, ein Vermögen an, welches er als das Haupt, das Auge, das Antlitz der Seele bezeichnet, und sieht dieses hervorragende Element in der mens. Nicht die Seele schlechthin ist die mens, sondern das, was die Seele auszeichnet, wird mens genannt[1]) und diese mens ist nicht spiritus, auf den sich ja bloß die imaginationes, die similia corporum erstrecken.[2])

[1]) De Trin. XV. 7, 11.

[2]) Wie wenig konsequent Augustin in der Bestimmung und ein-

Wir brauchen uns über das Wesen der mens, ihrem Gegenstand, ihre Betätigungsweise nicht mehr auszulassen. Für sie gilt jedenfalls was Augustinus in De Gen. ad. Lit. XII. 36, 69 schreibt, daß die Beziehung zwischen uns und den intelligiblen Objekten eine viel nähere und innigere ist als die Beziehung zwischen Sinn und seinem Gegenstand; mit einer weit größeren Evidenz stehen uns die intelligibilia nahe, als die corporalia et spiritualia, und die Weisen verhalten sich in der Sinnenwelt so, daß sie zwar das Sinnliche sehen, größere Gewißheit aber haben über das, was sich außerhalb der Gestalt des Körpers und dessen Abbild für die geistige Schauung erkennen. Weiterhin ist kein Wort mehr zu verlieren über die Bedeutung und den theoretischen Wert des intelligere, worüber oben schon ausführlich gehandelt worden ist. Es ist dies im eigentlichen Sinn mehr ein übermenschliches Erkennen, ein passives Schauen mehr als ein tätiges Wirken der Seele in dem Wirklichkeitsbereich der Erfahrung, in die sie gestellt ist, ein unmittelbares Erfassen der höchsten, obersten und letzten Wahrheiten, nach denen die mens, die Seele, der Geist in seinem Bereiche bildet, ein Schauen, das mehr einem Gotte als dem Menschen zukommt.

Die mens ist Erkenntnisprinzip für eine höhere Welt, in die die Sinne nicht zu gehen vermögen. Augustinus hat trotz seines ablehnenden Verhaltens gegen die Sinne diese selbst wieder in Schutz genommen und den Anklagen gegenüber, daß sie den Menschen täuschen, ausdrücklich darauf hingewiesen, man dürfe von ihnen nicht mehr verlangen als sie geben können; sie geben bloß ihre Affektion kund und die

---

heitlichen Auffassung der Begriffe ist, haben wir zu bemerken schon wiederholt Gelegenheit gehabt, und gilt auch für das Verhältnis von mens und spiritus. Ich weise auf eine charakteristische Stelle hin, aus de an. et eius orig. IV. 23, wo es heißt: his verbis satis indicas quid esse spiritum hominis, sentias id est rationale nostrum, quo sentit atque intelligit anima, non sicut sentit corporis sensibus, sed sicut est illud intimus sensus ... hinc autem pecoribus sine dubitatione praeponimus eo quod sunt illa rationis expertia. Non habent itaque spiritum pecora id est intellectum et rationis ac sapientiae sensum sed animum tantum. Bemerkenswert ist hier die Bestimmung des animus als animalisches Lebensprinzip schlechthin, die er aber sofort wieder erweitert in de Trin. XV. 1, 1: jam pervenimus ad eius imaginem quod est homo in eo, quo ceteris animalibus antecellit, id est ratione vel intelligentia, et quidquid aliud de anima rationali vel intellectuali dici potest quod pertineat ad eam rem quae mens vocatur vel animus, und in Uebereinstimmung hiemit in de quant an 13, 22: nam mihi videtur esse substantia quaedam regendo corpori accommodata. Diese Begriffsverschiebungen bei Augustinus tragen wesentlich dazu bei, die einzelnen Gebiete, in denen die einheitliche Seele mit ihren verschiedenen Funktionen sich betätigt, nicht genau abgrenzen zu können.

Affektion täuscht: es kommt so vieles von den Sinnen in den Geist, was in Wirklichkeit ganz anders ist, als es erscheint.[3]) Aber nicht die Sinne sind die Quelle des Irrtums, sondern einzig und allein das vorschnelle Urteil, welches auf die Affektionen baut. Wo nun aber ist die Kraft, die dem Menschen diesen Irrtum aufschließt und es ihm ermöglicht, das auf die Sinneswahrnehmung hin gefällte Urteil zu rectifizieren? Augustinus findet sie in der mens, im „vernünftigen Leben", das nicht bloß über die sensibilia sondern auch de ipsis quoque sensibus urteilt, erklärt, warum das Ruder im Wasser gebrochen erscheinen muß, wenn es auch gerade sei, und warum der Mensch durch die Augen so empfinden müsse. Der Anblick der Augen selbst kann nur melden, niemals urteilen, deswegen ist es auch offenbar, daß wie das sinnliche Leben über den Körper, so das vernünftige Leben über den beiden steht. Damit haben wir nun einen neuen Begriff gewonnen, den Begriff der ratio, die für die mens dasselbe ist, was der Anblick für die Augen: ratio quidam mentis adspectus, und sie ist es also jedenfalls, die über die Unsicherheit Irrungen und Täuschungen hinausführt.[4]) Denn wenn wir auch einen inneren Sinn besitzen, der über die übrigen Sinne urteilt, auf den von den übrigen Sinnen alles bezogen wird, von dem die Sinne selbst noch empfunden werden, der angibt, was zur Erhaltung des individuellen Lebens zu fliehen und zu meiden ist,[5]) so ist doch notwendig auch über diesen hinauszugehen, soll man zum wahren Wissen gelangen. Denn was ist Wissen anders als mit Vernunft wissen, im Gegensatz zu dem Erkennen, das auch die Tiere auf Grund ihrer Sinnlichkeit besitzen, das aber nur als bloßes imago als vera quaedam similitudo scientiae betrachtet wird;[6]) denn es ist etwas anderes zu wissen, etwas anderes zu empfinden, mittels der Vernunft; was wir wissen, wissen wir durch sie, und kein Sinn vermittelt Wissen, und Wissen entsteht dadurch, daß der Anblick des Geistes auf eine Sache sich richtet und diese sieht.[7]) So entspricht dem aspectus und der visio der sinnlichen Seite die ratio und scientia auf Seite der mens: ex quo liquet ut opinor aliud esse adspectus, aliud visionem quae duo in mente rationem et scienciam nominamus.

Die ratio also ist Voraussetzung für alles Wissen, sie ist einzig Prärogativ des Menschen, um durch sie zum Wissen zu gelangen: rationem autem habet homo, per quam vix ad scientiam pervenitur. Und dieses Wissen besteht nicht bloß darin, daß man überhaupt Dinge erfaßt, sondern daß man sie so erfaßt, daß jeglicher Irrtum in Beziehung

---

[3]) De Trin. XV. 12, 21.
[4]) De quant. an. 27, 53.
[5]) De l. arb. II. 3, 7 ff.
[6]) De quant. an. 28, 54; cfr. Storz a. a. O.
[7]) ibid. 27, 53.

auf sie ausgeschlossen, und eine Wandlung dieser Erkenntnis unmöglich ist. Das Wissen durch die ratio ist ein absolut sicheres und untrügliches.[8])

Die ratio ist spezifisch menschlich[9]) und sie dient, wie wir gesehen, der Wahrheitserkenntnis; aber, wenn auch feststeht, daß der ratio als erkennendem Vermögen und dessen Betätigung als der ratio cinatio[10]) die scientia auf dem Fuße nachfolgt, so darf doch nicht übersehen werden zu fragen, wie näherhin sich dieses Verhältnis bestimmt, welches die Voraussetzungen für die Vernunfttätigkeit selbst sind, da es sich doch darum handelt, eine wahre Erkenntnis zu gewinnen. Augustinus ist hier so sehr von der Vergangenheit abhängig, daß er sich die Entstehung eines Wissens nicht zu denken vermag, ohne bereits bestehendes Wissen, von dem aus die Vernunft vom Bekannten zum Unbekannten fortschreite.[11]) Augustinus verbindet schon mit dem Begriff der ratio den Begriff der apriorischen Erkenntnis, und bestärkt Evodius in seiner Anschauung, daß wir schon vor der Vernunft ein Wissen haben, das erkannt ist, und auf das sich die Vernunft stützt, wenn sie uns zum Unbekannten führt.[12]) Und darum meint Augustinus ist die scientia nobis insita. Der Gedanke, daß Wissen bereits Wissen voraussetzt, wiederkehrt in allen seinen Schriften, und macht verständlich, was über das Lernen von ihm gesagt wird, erklärt erst das intellektuelle Verlangen, das den Menschen beseelt. Es ist eine stille Nachwirkung der platonischen Wiedererinnerungslehre.

Es darf nicht übersehen werden, daß Augustinus den Begriff der ratio als aspectus mentis bestimmt, und damit als Gegensatz zur ratiocinatio, als tätiger Bewegung mehr denn als passives Schauen, gefaßt wissen will[13]) und daraus erklärt sich denn auch die enge Beziehung derselben zur Weisheit, die der Weise, da er ja nur durch sie weise ist, dauernd und unverlierbar besitzt. Die ratio erscheint hier

[8]) contra Acad. I. 7, 19. Wie sehr Augustinus an diesem Gedanken festhält, zeigt er noch in De Trin. XV. 10, 17: nunc ergo simul de universa scientia hominis loquimur, in qua nobis nota sunt quaecumquae sunt nota: quae utique vera sunt alioquin nota non essent; nemo enim falsa novit nisicum falsa esse novit; verum est enim quod illa falsa scit; cf. De Gen. ad. Lit. XII. 25, 52.

[9]) De Trin. XII. 2, II; quaest. 51,3.

[10]) De quant. an. 27, 53.

[11]) ibid. 26, 51: ita ista ratio nisi inveniret in me aliquid cognitum quo imitens, ad icognitum duceret; nihil omnino per illam discerent, nec eam prorsus rationem necesario esse in nobis aliquam scientiam unde ipsa ratio sumat exordium. cfr. W. Ott: Ueber die Schrift des hl. Augustinus de magistro.

[12]) ibid. 27, 53.

[13]) cfr. Ueberweg-Heinze a. a. O.

bereits nicht mehr in rein subjektivem Sinn, sondern schließt bereits den Begriff der objektiven Idee ein, unter der die mens, der Geist, die ratiocinatio als Tätigkeit des Suchens beginnt.[14]) Durch die ratiocinatio strebt die ratio zum Wissen, und darum ist Wissen erst gegeben cum res aliqua firma ratione percepta et cognita est. Eben diese Bestimmung weist über die Bedeutung der ratio als bloß subjektives Erkenntnisvermögen hinaus; denn Wissen ist nach Augustinus nicht möglich ohne unwandelbare Objekte, d. h. das Wissen ist ein Unwandelbares und setzt Gleichheit von Objekt und Subjekt voraus. Das Wissen läßt keinen Irrtum zu, schließt alle Ueberredung aus, die der Seele eigen ist, wie Plotin sagt, weshalb auch von Philosophen in sehr richtiger Weise gesagt worden ist daß das Wissen nur im Weisen gefunden werden könne, welcher nicht nur als Besitz haben muß, was er schaut, sondern auch unerschütterlich festhalten muß.[15])

Das Wesen der ratio weiterhin betreffend, ist sie eine Kraft der Seele, der Welt des Veränderlichen angehörig. Und indem die ratio die Vernunft bald zur Wahrheit zu gelangen strebt, bald nicht, das einemal zur Wahrheit gelangt, das andremal nicht, wird sie wahrlich der Veränderlichkeit überführt:[16]) und sie unterliegt der Veränderung, weil sie bald weise, bald töricht ist, bald als kundig, bald als unkundig erfunden wird. Unter diesem Gesichtspunkt wird die ratio ihres oben erwähnten Charakters verlustig und wir müssen beide rationes wohl von einander unterscheiden, weil selbst unter der bloßen Möglichkeit des Irrtums[17]) der Vernunft jenes Wissen nicht mehr möglich

---

[14]) Thimme a. a. O. Storz a. a. O.

[15]) Das Wissen schließt die Erkenntnis der unwandelbaren Idee in sich; dieses objektive Moment ist in dem Ausdruck firma ratione ausgesprochen. cfr. Storz a. a. O.

[16]) De l. arb. II. 6, 14.

[17]) Auf diesen Gegensatz weist treffend Wörter hin, wenn er in der Erklärung von De quantitate animae S. 202 über die ratio in folgender Weise sich ausspricht: Wäre es nun die Vernunft nach diesem habituellen Begriff, durch die wir mittels Befragung eines anderen oder durch Verknüpfung mit anderen Wahrheiten von dem Bekannten zu dem Unbekannten gelangten, so müßte der Weise permanent im Forschen begriffen sein, und würde er nie zur Erkenntnis der Wahrheit oder zum Wissen gelangen, weil er immer sucht, niemals findet, indem derjenige, der sucht, noch nicht gefunden hat. Ersteres findet nun erfahrungsgemäß nicht statt; welcher Weise forscht durch immerwährendes Gespräch, sei es mit sich selber oder mit einem anderen? letzteres steht im Widerspruch mit dem Begriff des Weisen, der als solcher im Besitze der Wahrheit ist. Es ist daher nicht Vernunft, sondern die davon zu unterscheidende ratiocinatio, d. h. die forschende Tätigkeit der Vernunft, rationis inquisitio,, durch welche wir aus dem Bekannten das Unbekannte erschließen, und durch welche wir per

ist.[18]) Die ratio erscheint hier, wo Augustinus von der Möglichkeit des Irrtums redet, davon spricht, daß sie zur Schauung des Gegenstandes gelangt, was Wissen bedeute, daß sie trotz ihrer Anstrengung den Gegenstand nicht erfaßt, im Sinne der ratiocinatio: ratio est mentis motio ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens: qua duce uti ad Deum intelligendum vel ipsam, quae aut in nobis aut usquequaque est animam, rarissimum omnino genus hominum potest: non ob aliud nisi via in istorum sensuum negotia progresso, redire in semet ipsum cuique difficile est. Itaque cum in rebus ipsis falacibus ratione totum agare homines moliantur quid sit ipsa ratio et qualis sit nisi perpauci prorsus ignorant.

b. Objekt des höheren Erkennens; die Dialektik.

Der Machtbereich der Vernunft ist ein umfassender, er erstreckt sich auf Wahrheiten, die nicht an die Natur des Einzelnen gebunden, für den Einzelnen gegeben oder wenn auch für die Gesamtheit bestimmt, doch in der Aneignung durch den Einzelnen für ihn allein bestimmt sind. Es sind das Sätze, die zwar ihre Anwendung auf die Sinnlichkeit finden, in der Sinnlichkeit zur Ausgestaltung gekommen, nie aber von der sinnlichen Erscheinung abstrahiert sind, sondern die als Gemeingut aller geistig organisierten Wesen erscheinen, jedes Einzelne aber sua ratione atque mente erfaßt, ohne jedoch für den Gebrauch des Einzelnen umgebildet zu werden. Es ist eine transcendente Welt, die in den Geist des Vernunftwesens hineinragt, um durch das Vernunftwesen die Erscheinungswelt auch vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus umzubilden. Die erste dieser Wahrheiten ist die ratio et veritas nummeri, die Zahl, die trotz ihrer Abbildlichkeit im sinnlichen Einzelding von manchen gar nicht erfaßt wird, die, selbst wenn die Zahl aus dem Körperlichen abgeleitet werden könnte, ihren Ursprung nur im Intelligiblen selbst haben: non enim si sensus corporis percepi, numeros et idcirco etiam rationem partitionis numerorum vel copulationis sensu corporis percipere potui, die sich auszeichnen durch unmittelbare Evidenz, die im Lichte der mens in ihrer Notwendigkeit erfaßt werden: hac enim mentis luce refello eum quisquis vel in addendo vel in retrahendo dum computat falsam summam renuntiaverit.[19]) Die wichtigste Idee unter den Zahlenverhältnissen ist

scientiam ad rationem, per rationem ad scientiam gelangen; es ist diese ratio die unwandelbare höchste Wahrheit, in derem Lichte der Mensch zu der Erkenntnis des Wahren gelangt. Es ist diese ratio nur der gemeinsame generelle Ausdruck für die rationes, von denen Augustinus auch so viel redet für die vom unwandelbaren Lichte her in die Seele einstrahlenden allgemeinen Wahrheiten.

[18]) De quant. an. 27, 52.

[19]) De l. arb. II. 8, 22.

die Idee der Einheit; und unter der Voraussetzung der Erkenntnis des Eins, ist eine Kenntnis der Vielheit möglich, die überall in der Körperwelt unseren Sinnen entgegentritt. Wo nun aber kann die Einheit geschen werden, wodurch wird sie erkannt, wenn nicht durch den Geist?[20]) Denn nicht im Körper kann die Einheit erkannt werden, da der Körper eine Vielheit von Teilen einschließt und sicherlich keine wahre Einheit darstellt, und wie soll der zählende Geist zu einer Vielheit kommen, wenn er die Einheit nicht besitzt, und diese nicht durch die Intelligenz erfaßt;[21]) denn der Körper ist keine Einheit; er ahmt die Einheit nur nach und hat in dem Maße objektives Sein, als er an der Einheit teilnimmt. Der Körper wäre nichts, wenn er nicht an irgend einer Einheit teil hätte, und er wäre nicht Körper, wenn er die Einheit selbst wäre; und so kommt Augustinus von dieser Gedankenrichtung her zur Anschauung, daß die Idee der Einheit, nach der die Körper beurteilt werden, vom Körper nicht abgezogen werden kann, weil die Körper dieselben nicht erfüllen, und daß sie etwas der Seele ursprüngliches sei.

Einheit und Zahl stehen im engsten Zusammenhang und erscheinen schlechtweg als der Grund und das Wesen alles Seins. Auch die körperlichen Dinge sind Zahlen, aber Zahlen, die selbst gewählt werden, nicht Zahlen, die als vergleichende Normen dem Zählen als unsere subjektive Tätigkeit zu Grunde liegen, die nicht als Abbilder der körperlichen Zahlen erscheinen, sondern die Realität im höchsten Sinne des Wortes darstellen. Nicht sind diese Zahlen Bilder der Körper, welche nur das Auge des Fleisches meldet. Ein Jeder erkennt dieselben ohne irgend einen Gedanken in seinem Innern. Die Zahlen, welche man zählt, kann man empfinden, wahrnehmen mit allen Sinnen des Körpers, jene Zahlen jedoch, nach denen gezählt wird, sind ganz anderer Natur, sind nicht deren Bilder und sind deswegen umso wirklicher.[22])

Mit dem Begriff der Zahl bringt Augustinus im engsten Zusammenhang den Begriff der Weisheit und Schönheit, und zwar so, daß er die Schönheit schlechtweg in die Einheit setzt: cum autem omne quod esse dicimus in quantum manet dicamus, et in quantum unum est, omnis porro pulchitudinis forma unitas est.[23]) Ich will mit einigen Worten darauf eingehen, weil die Ausführungen über die Schönheit uns zur Ableitung eines allgemeinen erkenntnistheoretischen Satzes dienen müssen. Augustinus kennt eine schlechthin metaphysische Schönheit, welche in Gott gegeben ist, in der alle Schönheit begründet ist, und stellt dieser die zeitliche Schönheit gegenüber, die in zeitlicher Succession ihre Vollendung findet,[24]) die kosmische Schönheit, die in der notwendigen

---

[20]) De v. rel. 32, 60.

[21]) De l. arb. II. 8, 22.

[22]) Conf. X. 12, 19. A. Gratry: Ueber die Erkenntnis des Menschen. Bd. II. Regensb. 1858.

[23]) Ep. 18, 2.

[24]) quaest. 44.

Gliederung und Entwicklung des Ordo ihre Ausgestaltung erlangt.[45]) Den Kosmos betrachtet hier Augustinus als ein Kunstwerk, das vom höchsten Künstler durch seine Kunst als seine Weisheit gestaltet wird, das ohne körperliches Substrat gebildet wurde, und in dessen Ausgestaltung im Dienste des höchsten Künstlers alle Künstler schaffen, welche die Zahlen von der höchsten Weisheit in ihrem Geist empfangen, um körperlich im Körper nachzubilden, was die ars Dei ohne Materie von Körpern geschaffen hat.[46]) Diese Zahlen, als die Formen der Dinge sich verhaltend, sind als solche demgemäß auch der Grund ihres Seins, und zwar so, daß die Dinge selbst ohne diese Zahlen, ohne diese Formen zu nichte werden: quando quidem in tantum illis est esse in quantum numerosa esse. Und diese Zahlen finden sich nicht bloß ausgeprägt in dem Körper als ihm zu Grunde liegende Seinsform, sondern sie sind auch dem Geiste des Künstlers gegeben, um seiner Tätigkeit dem materiellen Gegenstand gegenüber vorzuleuchten, um nach ihnen als Musterbildern nicht bloß zu gestalten, sondern auch in ihnen untrügliche Beurteilungsnormen zu finden;[27]) der Künstler wird den einzelnen Dingen gegenüber, was Gott dem ganzen Kosmos gegenüber ist, mit dem Unterschiede, daß Gott die wesenhafte Zahl selbst ist, während der Mensch sie erst empfangen muß.[28]) Und diese Zahlen hat Gott gleichsam als seine Spuren den Dingen aufgeprägt. Augustinus verbindet mit diesem Gedanken ein teleologisches Interesse und läßt sich von religiösen und philosophischen Gesichtspunkten leiten. In der hl. Schrift s a p. 6, 17 findet er den Satz: in viis ostendes se illis hilariter et omni providentia occurret illis, und verbindet damit den Begriff Gottes als der reinen, einzigen Tätigkeit, der einzigen Kausalität. Und so werden ihm die von Gott eingedrückten Zahlen zu Spuren, in denen Gott dem Menschen begegnet, in denen Gott zum Menschen spricht, um ihn in sein eigenes Innere zurückzurufen um zu erkennen, daß eine höchste Ursache alles Schönen und Wirklichen bestehe, um in sich selbst die unwandelbaren Gesetze zu finden, nach denen alle in der Erfahrung gegebene Schönheit beurteilt wird.[29])

Diese unwandelbaren Gesetze und Normen sind dem Geiste gegenwärtig, sind allen Vernunftwesen in gleicher Weise gegenwärtig, können aber als dem Geiste selbst unmittelbar angehörend nicht betrachtet werden; denn der Geist selbst ist veränderlich. Ueber dem Geiste der anima rationalis steht die unwandelbare Natur Gottes, die

[45]) D e v. r e l. 23, 44.

[46]) q u a e s t. 78.

[27]) S t o r z a. a. O.

[28]) Et omnium quidem formarum corporearum artifices homines in arte habent numeros quibus coaptant opera sua ... transcende ergo et animum artificis ut numerum sempiternum videas; jam tibi sapientia de ipsa interiore sede fulgebit.

[29]) D e l. a r b. II, 16, 41.

unwandelbare Wahrheit, das Gesetz aller Künste, die Kunst des allmächtigen Künstlers,[30]) die den Menschen in seinem Urteile über das Schöne leitet, und, weil normbildend selbst über dem Urteilenden erhaben, jeder Beurteilung selbst enthoben ist. Augustinus kommt in der Gegenüberstellung von der wandelbaren mens und der unwandelbaren Wahrheit, die er, um die Wirklichkeit überhaupt theoretisch oder auch handelnd erfassen zu können, notwendig zu einander in Beziehung gesetzt wissen will, zu der Annahme, daß das ewige Gesetz über unserem Geiste sein muß: haec autem lex omnium artium cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana cui talem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem quae veritas dicitur.

Zu diesen Wahrheiten, die jeder Einzelne unmittelbar als allgemeine Wahrheiten erkennt, wenn er anders das Intelligible zu erfassen vermag, gehören natürlich und sogar in erster Linie die sittlichen Gesetze. Es handelt sich hier um allgemeine Normen, in deren Verfolgung der Mensch alles das vermeidet, was seiner Glückseligkeit widerstreitet, alles das anstrebt, wodurch er seine naturgemäße Vollendung finden kann. Da Augustinus diese gleichsetzt mit der Weisheit, und diese nur gewonnen werden läßt, durch Tugend, Religiosität, so kann er die regulae quaedam et vera et incommutabilia lumina virtutum in Beziehung setzen zur unmittelbaren Weisheit, zu der der Mensch in Befolgung dieser Regeln gelangt. Mit derselben Allgemeinheit, allgemein Gültigkeit und Notwendigkeit auftretend, wie die ratio und veritas nummerorum unterstellt Augustinus die ganze menschliche Tätigkeit dem Zwange einer begrifflichen Welt, nach der der Mensch die Körperwelt und sein eigenes Verhalten zu ihr bestimmt, und wir finden, wie Augustinus die willkürliche Kombination der Vorstellungsbilder durch die Phantasie geregelt sein läßt durch die Gesetze des Wahren und Schönen, nach denen er beurteilt, ob die durch Fiktion gestalteten Produkte der Wirklichkeit gleichkommen oder nicht.[31]) Hier tritt die Mittelstellung der ratio, der anima, der mens rationalis klar hervor. Mit den von oben hereinströmenden Wahrheiten aus dem Reiche des Intelligiblen in die Seele, den hereinragenden Ideen als Normen gestaltet sie vernunftmäßig und nachbildend die körperliche Wirklichkeit; es ist ein großer Unterschied, ob wir unmittelbar Körper vor uns haben, oder aber ihrer Bilder in deren räumlicher Entfernung uns erinnern, oder willkürliche Kombinationen veranstalten oder, ob wir mit einem einfachen Blick jenseits des seelischen Auges die ewigen Ideen und die unaussprechlich schöne Kunst der sinnlichen Gestalten wahrnehmen. Auf der einen Seite urbildliche Formen, die über der Seele sich befinden und deren Erfassen durch einen einfachen Geistesblick, auf der anderen Seite körperliches Gestalten durch den Körper,

[30]) De v. rel. 31, 57.
[31]) De Trin. IX. 6, 10.

durch zusammengesetzte Körper, durch Verbindung und Trennung, und Korrektur dieser Schaffungsprodukte nach den ewigen Formen.[32]) die ratio wird zum Urteilsvermögen über die körperlichen Dinge gemäß den ewigen unkörperlichen rationes.[33])

Dieses erkennende Durchdringen der sinnlichen Wirklichkeit durch die Vernunft mittels der Zahlen und unter Führung allgemeiner Normgesetze beschränkt die Aufgabe der ratio noch nicht. Sie hat damit einen Schritt getan, in der erforschenden Erkenntnis der Fragen über Gott, Seele und Welt, über das Verhältnis Gottes zur Welt, über Ursprung und Bedeutung des Uebels und was Augustinus sonst noch in de Ord. II. 17, 46 an Aufgaben und Zielen der Vernunft aufführt.[34]) Neben dieser Kenntnis der Zahlen und ihrer Bedeutung im kosmischen Sein und Werden stehen noch andere, begrifflich-dialektische Wahrheiten fest, auf deren Formulierung ich nicht eingehen will, und die Augustinus in contra Acad. III. 13, 29 ausführlich in einzelnen konkreten Fällen anführt. Diese dialektischen Wahrheiten, in denen die Vernunft mehr in sich konzentriert und abstrakt wirkt, sind für Augustinus Denken von eminenter Bedeutung, weil er in ihnen die nächste und letzte Bedingung für die Erlangung der Weisheit sieht. In der Dialektik bestimmt jetzt Augustinus spezieller, ist die Irrtumslosigkeit des Weisen begründet, und kein Weiser kann sie vermissen; denn die scientia bene disputandi, bonae disputationis, ist neben der scientia potentiae numerorum ein wesentliches Moment für die Erlangung der Weisheit in der Erkenntnis des ordo rerum, und der sinnlichen und transcendenten Welt. Durch die Erkenntnis beider erst dringt der Mensch in den Zusammenhang der Dinge ein, und vermag das höchste Gesetz, das das Ganze beherrscht, zu erfassen.[35])

Die Dialektik ist unter dieser Rücksicht die scientia veritatis, die

---

[32]) De Trin. IX. 6, 11 ipsa vero forma inconcussae ac stabilis veritatis, et in qua fuerer homine bonum eum credens, et in qua consulo ut bonus sit eadem luce incorruptibilis sincerissimae rationis et meae mentis adspectum et illam phantasiae nubem, quam de super cerno, cum eundem hominem quem videram cogitor, imperturbabili eternitate perfundit ... Sed aliud mente conspicio secundum quod mihi opus illud placet; unde etiam si displiceret corrigerent. Itaque de istis secundum illam judicamus et illam cernimus rationalis mentis intuitu. Ista vero aut presentia sensu corporis tangimus, aut imagines absentium fixas in memoria recordamur, aut ex earum similitudine calia fingimus, qualia nos ipsi si vellemus adque possemus, etiam opere moliremur: Aliter figurantes animo imagines corporum, aut per corpus corpora videntes; aliter autem rationes artemque ineffabiliter pulchram talium figurarum super aciem mentis simplici intelligentia capientes.

[33]) ibid. XII. 2, 2.

[34]) cfr. W. Thimme a. a. O.

[35]) De Ord. II. 18, 47.

Erkenntnis des Wahren, in der der Irrtum, wie Plotin sagt, aufhört und der Geist in das sichere Land der Erkenntnis dringt.[36]) Sie ist die Philosophie schlechthin oder der wichtigste Teil der Philosohie oder die Wissenschaft der Wissenschaften,[37]) welche die Gründe der Definitionen Divisionen und Partitionen in sich begreift, die keinen Irrtum kennt und eben durch den Charakter der Wahrheit Disziplin ist.[38])

In der Dialektik kommt die Vernunft eigentlich sich selbst zur Besinnung; ihr gehen verschiedene Stufen der Entwicklung voraus, worauf wir weiter unten zu sprechen kommen werden; auf dieser Stufe jedoch handelt es sich darum, für die Vernunft selbst zu finden, durch welche Kunst sie die dialektischen Wahrheiten erlangt habe. In ihr handelt es sich darum, sich selbst in ihrem Wesen zu bestimmen durch Verbindung und Trennung, um dadurch Einheit und Gliederung in sich selbst zu schaffen, das Wahre gegen Einschleichung des Irrtums zu schützen; denn würde sich die Vernunft nicht selbst preisgeben, frägt Augustinus, wenn sie nicht selbst ihrer methodischen Mittel in ihrem Verhältnis zu einander bewußt wäre, und trotzdem zu neuen Leistungen fortschreiten würde? Die Vernunft ja lehrt, wie man lehren soll, sie lehrt, wie man lernt; in der Dialektik zeigt sie offen und deutlich, was sie ist, was sie will, was sie vermag. Das Wissen ist hier zum Wissen gelangt, die Vernunft zum Bewußtsein ihrer selbst, zur bewußten Erfassung, zum bewußten Eindringen in sich selbst: sie weiß zu wissen, bezw. sie erfaßt sich als wissend im Wissen, und will und kann darum allein und einzig Wissende machen.

Dieses Wissen der ratio bestimmt Augustinus de Ord. II. 18, 48 noch genauer, und setzt sie in Beziehung zur Zahl. Die Seele aber bleibt, nachdem sie die Erkenntnis der Zahlen und der Dialektik gewonnen, in sich selbst, um zu erkennen, ob die ratio ihr angehöre oder selbst ratio sei, ob es in der Vernunft etwas Besseres und Mächtigeres gebe als die Zahlen, oder ob die Vernunft selbst nichts anderes sei als die Zahl; Augustinus läßt dann die Seele in anschaulicher Weise eine Unterredung mit sich selbst eingehen, in der sie von einer verborgenen inneren Bewegung spricht, zum Zwecke der Verbindung und Trennung des Lehrbaren, und bezeichnet diese fragliche Kraft als ratio. Daß Augustinus, wie schon erwähnt, von der Vernunft und ihrer Selbstschau gesprochen, und hier diese Selbstschau mit der gleichen Aufgabe des connectere und discernere auch der Seele zuweist, zeigt deutlich, wie wenig er seine Terminologie festhält, und wie sehr darauf zu achten ist, wenn er in seinem Denken nicht mißverstanden werden soll. Die Vernunft geht in dieser ihrer inneren Selbstschau auf die Gegenstände der eben genannten Tätigkeit ein, und bestimmt als wesentliche Eigenschaften der Tätigkeit die Zusammenfassung der ratio zur Ein-

[36]) contra Acad. III. 13, 29.
[37]) De Ord. II. 13, 38.
[38]) Solil. II. 11, 20 f.

heit ihrer selbst. Was aber soll unterschieden oder gelernt oder getrennt werden, wenn nicht das, was für eine Einheit gehalten wird, ohne es zu sein, oder nicht in dem Grade eins ist, in dem es erscheint, und wiederum, was soll verbunden werden, wenn nicht das, was eine Einheit werden soll, soweit es möglich ist? Wie dem auch sein möge, so lautet das Resultat unter allen Verhältnissen will und liebe ich die Einheit. Der Stein ist nur dadurch Stein, daß seine Teile in Einheit sich zusammenschließen; nur die Einheit bildet einen Staat, die Freundschaft strebt nach Einheit. Je höher die Einheit, um so vollkommener das Sein. Und die Seele ist um so viel höher, als die übrigen Dinge, als sie nicht bloß in ihrem Handeln unbewußt dem gesetzmäßigen Wirken der Zahl unterliegt, sondern mit Bewußtsein nach der Zahl gesetzmäßig schafft. Wer weiß was er schafft, ist einem Blindschaffenden voranzustellen, ein bewußtes Schaffen aber ist Sache des vernünftigen Wesens.

Diese Bestimmungen nun bringt Augustinus im Zusammenhang mit seiner Definition des Menschen, daß ein simul rationale et mortale quidam sei, und frägt, worin die Unsterblichkeit begründet sei. Er weist auf die mathematischen Sätze hin, die immer wahr sind, gleichgültig ob die Dinge in denen sie zur Erscheinung kommen, bestehen oder nicht und sieht in ihnen eine immortalis ratio. „Und wenn ich dieses alles begreife, bin ich dann nicht selbst eine ratio und als ratio unsterblich, so daß der sterbliche Teil von mir nicht im eigentlichen Sinne mein ist?“

Augustinus hat damit mit einem Schlage die Wendung vom Objektiven zum Subjektiven vollzogen, die objektiven Wahrheiten oder im Singular die objektive Wahrheit ist zur subjektiven Vernunft geworden, die der objektiven Vernunft gegenübersteht, die in dieser Subjektivität zu sich selbst sich kehrt, um durch sich selbst diese objektiven Wahrheiten zur Beurteilung der Wirklichkeit zu bilden. Darum ist die Dialektik nach Augustinus die Wissenschaft der Wissenschaften, die Quelle der Wahrheit, die unentbehrliche und sichere Führerin zur Gottheit, zum endlichen Besitz der Weisheit, weil in ihr die Vernunft zu sich selbst zurückkehrend und zum Bewußtsein ihrer selbst gelangend, auch die Wissenschaft der Zahlen in sich einschließt; hier finden wir das unum, die Einheit, die den Dingen zu Grunde liegt, durch die vereinheitlichte Tätigkeit der Vernunft, wenn auch in ihr noch nicht die höchste Einheit gegeben ist. Die Dialektik ist die zu sich gelangte Vernunft, die auf dieser Stufe der Entwicklung mit Bewußtsein zu Gott dem letzten Ziele aufsteigt.

c. Verhältnis von Objekt und Subjekt des höheren Erkennens.

Ein Rückblick auf diese Betrachtungen über die Vernunft zeigt, wie die Wirklichkeit, soweit sie erkennend den Menschen in sinnlicher Erscheinung vorliegt, der gestaltenden, formenden Tätigkeit derselben unterliegt, um nach dieser Bearbeitung der Dinge durch die Vernunft, diese Dinge wissend zu erfassen. Wir können hier zwar nicht ausführen, wie und als was das Wesen des Dinges uns erscheint, aber wir wissen, daß in ihnen die rationes sempiterne, die numeri zur Offenbarung gelangen, die die ratio der Seele erfasse. Der in der griechischen Philosophie und besonders bei Plotin geläufige Satz des *γιγνώσκεσθαι ὅμοιον τῳ ὁμοίῳ* in spiritualistischer Form aufgenommen und entwickelt und damit der weitere, spezifisch platonische Gedanke: in der ratio, der Vernunft der Seele, findet die Vereinigung von Subjekt und Objekt statt. Die Vernunft erfaßt sich selbst und darum hier volle Wahrheit ohne jeglichen Irrtum. Die Vernunft in ihrer forschenden suchenden Tätigkeit sucht zur Erkenntnis der Idee in sich selbst zu gelangen, zu metaphysischem, objektivem Sein, das wesentlich mit der objektiven Vernunft selbst identisch ist; „das Wissen selbst als Tätigkeit der Vernunft ist das Ergreifen der objektiven Idee durch eine ihr verwandte Seelentätigkeit". Der subjektive Begriff hat objektive Realität, höchste metaphysische Realität, so daß im Denken dem Denken die volle Wirklichkeit gegeben ist. Bei Augustinus geht hier Erkenntnistheorie und Metaphysik ineinander über und wir werden sehen, wie Augustinus die Vereinigung beider im höchsten Sinne im Begriff des logos findet.

Dieser Begriff der ratio, den Augustinus hier entwickelt, ist wie leicht ersichtlich, nicht der der subjektiven individuellen Vernunft, sondern einer objektiven allgemeinen Vernunft könnte man sagen, die alle allgemein gültigen, theoretischen Werte schätzt, die sich individualisiert dadurch, daß sie in das Wesen Mensch eingeht. Auf dieser Fassung der Vernunft als Allgemeinvernunft basieren auch seine Unsterblichkeitsbeweise; die reine und volle Ausgestaltung und Auswirkung der Vernunft jedoch wird gehemmt in echt plotinischer Weise durch einen kraftvollen Widerstand in dem irrationalen Faktor der Materie, in der sie als Keimform liegt, und die durch die subjektive Vernunft im Erkennen bearbeitet wird, um die in ihr liegende objektive Vernunft erkenntlich werden zu lassen. Die umfassende Bedeutung des Begriffes ratio, in der sie bald objektiv im Sinne allgemein gültiger Wahrheit und als Seinsgrund der Dinge erscheint, subjektiv als erkennendes, formendes Vermögen der Seele, und in diesem Sinne auch als individuelle Vernunft gefaßt werden muß, erschwert das Verständnis Augustins, zeigt aber deutlich, worin der Schwerpunkt seines Denkens liegt; denn es ist entschieden der plotinische Begriff des Nus, der in der

Bestimmung der ratio als des Schauens der Wahrheit durch die Seele in der Prädizierung der Unwandelbarkeit, in der Begründung der Wahrheit des Erkennens durch den Hinweis, daß in der Dialektik die Vernunft sich selbst erfasse, also Subjekt und Objekt in ihr zusammenfallen, zum Ausdruck kommt. Ich brauche hier bloß auch hinzuweisen auf die Ausführungen über die Unsterblichkeit der Seele, wo er die ratio schlechthin hypostasiert und mit der veritas identifiziert. Freilich stehen diesen Bestimmungen der ratio andere entgegen, die diesen Begriff wieder vollständig aufheben; so wenn er die ratio als veränderlich, töricht, weise bezeichnet, dieselbe, wenn auch auf der scientia insita fußend, nicht immer zur Wahrheit gelangen läßt. Wir werden sehen, wie diese Unklarheit noch weiterhin in der Psychologie Augustins sich zeigt, und wie diese Unklarheit auf die Verschmelzung des Plotinischen Nus und Seelenbegriffes sich zurückführt.[39])

Die subjektive individuelle Vernunft gestaltet aus sich das Gegebene durch Verbindung und Trennung, durch Ordnung; doch ist sie dabei nicht unabhängig und willkürlich, sondern sie ist dabei in ihrer Tätigkeit bedingt und beherrscht von einer Welt des Intelligiblen, mit der die Seele in Verbindung stehe, die sich selbst als eine einheitliche, allen Vernunftwesen gemeinsame Welt ausweist. Augustinus hütet sich dabei wohl in die platonische Präexistenzlehre zurückzufallen, und nimmt dafür einen notwendigen Zusammenhang zwischen individueller Vernunft und der Welt des Transcendenten an; so wenn er in Retr. I. 8 als seine letzte Meinung ausspricht, daß eine intelligible Wesenheit, wie die Seele, auch mit dem Intelligiblen in Verbindung stehe, mit ihm verknüpft sei, und zwar so, daß sie, wenn sie sich zum Intelligiblen hinbewege oder auch zu sich selbst, über diese Dinge richtig zu antworten vermag. Diese Verbindung bezeichnet Augustinus näherhin als eine natürliche, bei der Gründung der Seele vom Schöpfer in sie gelegte, eine Verbindung durch die die Seele über die Welt des Körperlichen hinausragt und in eine Welt gelangt, wo das Wissen der Weisheit Platz macht, ind er die Seele in einem Lichte intelligibler Natur, wie sie selbst, das Intelligible sieht.[40])

[39]) cf. auch W. Thimme 165—171.

[40]) De Trin. XII. 15, 24 f.; Weinand hat aus letzter Stelle die Meinung abgeleitet, daß der Logos im einzelnen intelligiblen Erkenntnisakt ein eigenes Licht erschaffe, entsprechend der Natur des Erkenntnisobjektes, in dem der Mensch dann den Gegenstand schaue; doch scheint mir für die Erklärung in diesem Sinne in der angegebenen Stelle kein Grund vorzuliegen. Augustinus betont nur die Intelligibilität von Seele und dem Lichte, in dem die allgemeinen Wahrheiten geschaut, bestimmt dieses Licht aber näherhin — und geht darin über das Wesen der Seele als creatürliches Sein hinaus — als Gott, als ungeschaffenes Licht de Gen. ad. Lit. XII. 31, 59: in illo genere intellectualium visionum alia sunt quae in ipsa lumina videntur ... aliud est ipsum

Sinnlichkeit und Körperwelt, Vernunft und Gestaltung dieser Welt nach rationalen Formen,[41]) Vernunft und unmittelbare Beziehung zu den ewigen Gründen und Wahrheiten durch intelligibles Licht, von Gott selbst ausstrahlend und Gott selbst seiend, stellt den Zusammenhang dar, der vom höchsten bis zum untersten Sein besteht.

Diese Wahrheiten, die über der Seele stehen, und nach denen sie die Dinge beurteilt und bildet, müssen noch näher betrachtet werden. Wir haben schon gesprochen, daß alles Wirkliche durch eine Einheit zusammengehalten werde, und wenn und insoweit es Einheit sei, Wirklichkeit und Sein ist, und so können wir von vornherein annehmen, daß Augustinus auch den Bestand der intelligiblen Wahrheit nicht als ein Außer- und Nebeneinander auffaßt, sondern eine Einheit in ihnen aufzuzeigen bemüht sein wird, und das um so mehr, als gerade diese Wahrheiten das höchste Sein selbst darstellen. Und wir finden wiederholt den Gedanken ausgesprochen, daß die Körperwelt, in der alles der Einheit zustrebt, als bloßes Abbild der sinnlichen Welt aufgefaßt wird, und der platonische mundus intelligibilis einfach durch ratio sempiterna et incommutabilis bestimmt wird.[42]) Und wir finden eine nähere Bezeichnung des Wesens dieser Ratio in De l. Arb. III. 5, 13, wo er zwar diese Ratio in einer Vielheit denkt, aber ihr das Attribut des Wirklichseins zuteilt, und den früher schon ausgesprochenen Gedanken wiedergibt, daß alles als wirklich bestehen müsse, was man vera ratione denke, während der Mensch nicht immer denken könne, was an Wirklichem bestehe, und was Gott als der Gründer von allem gemacht habe. Und indem Augustinus von den ewigen rationes spricht, nach denen Gott geschaffen, und nach denen er alles geschaffen hat, was er als notwendig zu schaffen erkannte, und mit denen die Seele verbunden sei,[43]) wiederholte er hier einen Gedanken, den er bereits

---

lumen quo illustratur anima . . .; oder mit besonderer Hervorhebung und Betonung für das menschliche Erkennen, die Wahrheit schlechthin; dieses Licht erschaut jede Seele mit der ihr eigenen mens, ist weder mein noch dein, erleuchtet nicht bloß den Geist um zu sehen, sondern ist selbst der Gegenstand und Inhalt dieses Sehens. De l. arb. II. 12, 33. Von ihm aus werden wir gleichsam bestrahlt, so daß die Vernunft in der ihr eigentümlichen Tätigkeit die Wahrheit zu erkennen vermag. Ep. 120, 2, 10; De Civ. Dei XI. 27, 2.

[41]) De Gen. ad. Lit. XII. 12, 2, 2.

[42]) Retr. I. 3: mundum quippe ille intelligibilem nuncupavit ipsa mrationem sempiternam atque incommutabilem qua fecit Deus mundum.

[43]) humana quippe noturaliter divinis, ex quibus pendet connexa rationibus, cum dicit melius hoc fieret quam illud, si verum dicit, et videt quod dicit, in illis quibus connexa est rationibus videt. Credat ergo Deum fecisse quod vera ratione ab eo faciendum fuisse cognovit, etiam si hoc in rebus factis non videt.

etliche Jahre früher in de Div. quaest. 83; qu. 46, 2 ausgesprochen hat und wo Augustinus den Begriff des videre durch den Begriff des gubernans und continens erweitert,[44]) sowie die Mannigfaltigkeit der rationes in der einheitlichen mens des Schöpfers geschlossen sein läßt. Die weitere Vereinheitlichung, und sofort auch die Verselbständigung dieser rationes zur Hypostase, wodurch die platonischen Ideen zwar nicht jede einzelne für sich aber doch in ihrer Gesamtheit ihre eigene für sich seiende Existenz gewinnen, spricht dann Augustinus in Ep. 4, 4 aus, wo diese Einheit auf den biblischen Sohn Gottes bezogen wird; dieser erscheint, wie auch in de v. rel. 55, 113 als die forma omnium, forma rerum, oder in anderer Formulierung: Grund und Wesen der Dinge ist das göttliche Wissen; Gott kennt die Dinge nicht, weil sie sind, sondern sie sind, weil er sie kennt. Und wir sehen wie der platonische Gedanke von der Rationalität der Erscheinungswelt, die nichts sei als der Schatten oder das Abbild eines Gedankens, Augustinus Denken bis in seine spätesten Jahre beherrscht, wobei er gar nicht erkennt, welche Schwierigkeiten theoretisch für seine Schöpfungslehre daraus erstehe.[45]) Weiter brauche ich auf das Verhältnis der göttlichen Vernunft, des logos zur Welt, als eine kosmologische Frage nicht einzugehen; es genügt darauf hingewiesen zu haben, daß die Einheit der rationes Dei, die veritas, eine doppelte Beziehung einschließt: eine Beziehung zur Welt als die Weltidee, der Weltgedanke,[46]) mit einer immensen Fülle von Inhalten, eine Beziehung zum menschlichen Erkennen, in der er als das Licht erscheint, das den Menschen erleuchtet, von innen und außen zu ihm spricht in unaussprechlicher Weise, sei es durch die veränderliche Gestalt der Dinge oder durch die spirituellen Bilder.[47]) Die eben erwähnte Beziehung der subjektiven ratio zu den unwandelbaren Wahrheiten, um in ihrem Lichte zu erkennen, wird jetzt eine unmittelbare Beziehung zum logos, zu Christus, zur unwandelbaren Kraft Gottes, der wir stets nahe stehen, in der wir uns bewegen, leben und sind.[48]) Und in diesem Zusammenhange werden die Seelen selbst illuminantes, da die ewige und unveränderlich gezeugte Weisheit in die vernünftigen Kreaturen sich einsenkt, ihnen Leben und Sein verleiht, weshalb sie sich auch derselben

---

[44]) omnia quae sunt id est quaecumque in suo genere propria quadam natura continentur, ut sint, Deo autore esse procreata, eoque autore omnia quae vivunt vivere. Atque universalem rerum incolumitatem ordinemque ipsum quo ea quae mutantur suos temporales cursus certo moderamine celebrant: summi Dei legibus contineri et hubernari

[45]) De Trin. XV. 13, 22; VI, 10, 11; Conf. VIII. 38, 53.

[46]) De Gen. ad. Lit. II. 6, 12; De Trin. III. 8, 15; De Civ. Dei XI. 10, 3.

[47]) De Civ. Dei XVI. 6, 1.

[48]) De Trin. VI. 2, 2.

zu erinnern vermögen,[49]) und selbst die Bösen noch von ihren Strahlen getroffen werden.

Betrachten wir aber nun diese eigenartige Verhältnis der Seele zum logos, des logos zur Wirklichkeit, der Wirklichkeit zur Seele. In De Civ. Dei XI. 10, 3 finden wir folgenden Satz: Ceterum dictus est est in scripturis sanctis spiritus sapientiae multiplex, eo quod multa in scripturis sanctis spiritus sapientiae multiplex, eo quod multa enim multae, sed una Sapientiae est, in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum et jam visibilium et mutabilium quae per ipsam factae sunt. Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest: porro si sciens fecit omnia ea utique fecit, quae noverat, ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum quod iste mundus nobis notus esse non ponet, nisi esset; Deo autem nisi notus esset esse non posset, wonach ein einheitliches Prinzip gesetzt wird, das eine Mannigfaltigkeit und Vielheit von Ideen in sich schließt,[50]) aber trotz dieser immensen Vielheit eine Einheit darstelle; denn es gibt in diesem Prinzip keinen Unterschied von Substanzen und Attribut, und alles, was die sapientia in sich hat, das ist sie;[51]) die sapientia ist schlechthin einfach ohne metaphysische Teile, aber sie schließt die res intelligibiles in sich, die unsichtbaren und unwandelbaren Gründe der Dinge, auch der körperhaften und veränderlichen, die durch die Weisheit gemacht sind. Die sapientia hat geschaffen secundum rationes, denn es wäre eine Blasphemie zu behaupten, daß etwas irrationaliter geworden sei; nach Gründen handeln, heißt aber wissend handeln, und so kommt Augustin dazu zu behaupten, was wissend schaffe, schaffe alles, was es wisse. Diese Folgerung ist in dieser Darstellung, wie sie Augustin gibt, nicht ohne weiteres ersichtlich, legt sich aber unmittelbar nahe aus der ganzen Denkweise Augustins und seiner näheren Erklärung zur Ratio.[52]) Diese als einzig geborener Sohn ist ihrem Wesen nach Leben, in dem alle Dinge, die geschaffen werden sollen, schon vor ihrer Erschaffung sind, und dieses nicht bloß intentionell, sondern wesentlich als wesenhaftes Leben, das mit dem gleich ewigen Worte Gottes ein gleich ewiges Leben lebt, das als Leben auch schöpferisch wirksam ist,[53]) oder diese

[49]) De Gen. ad. Lit. I. 17, 32; De Trin. XIV. 15, 21.

[50]) cf. quaest. 46, 2.

[51]) A. Dorner: Augustinus, sein theol. System. Berl. 1873. Storz a. a. O. Fr. N. Eggersdorfer: Der hl. Augustinus als Pädagoge. Frbg. 1907.

[52]) Doch hat Augustinus diesen Gedanken auch ausdrücklich ausgesprochen; De Civ. Dei X. 10, 3.

[53]) De Gen. ad. Lit. II. 6, 12: unigenitus filius in quo sunt omnia quae creantur etiam antequam creentur, et quidquid in illo est, vita est; quia quidquid per eium factum est, in ipso vita est, et

Dinge sind eben in Gott, sind Leben im göttlichen Wissen, sind, weil Gottes Leben seine Vernunft, wie er sich retr. I. 5, 2 ausdrückt, und darum erkennt Gott in sich auch alles in einfacher Intuition, unabhängig von zeitlichen Bestimmungen.[54]) Damit erscheint der Weltgedanke als ein Moment des logos bezw. ist der logos selbst, insofern er in Beziehung zur Welt gedacht ist; alles was in Gott erkannt wird, ist Gott selbst und alles, was in Gott erkannt wird, ist auch;[55]) denn in Gott fallen Sein und Erkennen zusammen.[56]) Der logos ist eine Einheit, einheitliches Leben ohne Verschiedenheit,[57]) er ist eine gesetzte Vielheit, als Schöpfergedanke in der Auswirkung und Ausgestaltung seines Inhaltes in der Welt der Erscheinung.[58])

In diesen Gedanken ist Augustinus wesentlich Platoniker; die Zurückführung der Erscheinungswelt auf einen intelligiblen Grund mit einer Vielheit von Intelligiblem, rationes, die aber, soweit sie der Materie gegenüberstehen als noch transcendent aufgefaßt werden, entspricht der plotinischen Lehre. Nur statuiert Plotin da zwei Prinzipien, wo Augustinus nur das eine Prinzip, den logos kennt, wobei aber der Logos die Bestimmungen beider Prinzipien in sich aufnimmt. Der Nus bei Plotin ist wesenhaftes Denken, ungeschiedenes, einzig auf sich selbst reflektiertes Denken, aber doch nicht ohne eine Mehrheit von Ideen, keine andere Beziehung einschließend, als die auf sich selbst. Wir finden diesen Begriff in dem Begriff des augustinischen mens creatrix oder des filius Dei, der forma formarum, des Wortes Gottes, der Schöpfertätigkeit desselben, die höchste Einheit, und darum höchstes Sein ist.[59]) Der wesentliche Gedanke zwischen dem plotinischen Nus und dem augustinischen logos ist in der isolierten Betrachtung beider Hypostasen der gleiche; auf das Verhältnis derselben in ihrem Urprinzip brauche ich hier nicht einzugehen. Aber der Logos-Begriff schließt noch ein anderes Moment ein, die Beziehung auf die gestaltete und geformte Erscheinungs- und Körperwelt. Plotin hebt den dem

vita in qua creatrix, sub illo autem creatura. Aliter ergo in illa sunt ea, quae per illum facta sunt quia regit et continet ea: aliter autem in illo sunt ea quae ipse est. Ipse enim vita est, quae ita in illo est, ut ipse sit quoniam ipsa vita est lux hominum.

[54]) ibid. Conf. XI. 31, 41; De Trin. VI. 10, 11; De Civ. Dei X. 12.

[55]) sermo 341, 6, 8.

[56]) De Trin. VI. 10, 11.

[57]) De Trin. IV. 1, 3; De Civ. Dei XI. 10, 3. cfr. Grandgeorge St Augustin. Paris 1896; Portalié in Dictionnaire de théol. cath. Bd. I. Paris 1903.

[58]) quaest. 46, 2; De Trin. III. 8, 15; De Civ. Dei XI. 10, 3.

[59]) De Gen. ad Lit. II. 6. 12; De Trin. IV. 1, 3; De Civ. Dei XI. 10.

Logos-Begriff korrespondierenden Begriff des Nus über die Erscheinungswelt hinaus, und läßt bloß mittelbar eine Beziehung zwischen beiden offenbar werden. An den Nus schließt sich bei Plotin die ψυχή an als die gesonderte Erkenntnis und Energie der Intelligenz, als der durch den Akt der Selbsterkenntnis sich selbst erzeugende Intellekt, die in dieser Erzeugung in der gesonderten Vielheit der Ideen sich erfassenden Vernunft, die in diesem Erkennen die Welt gestaltet.

Wir finden hier in dem Verhältnis des Nus und des logos zur Körperwelt eine wesentliche Verschiedenheit; auf der einen Seite Betonung der Transcendenz des Nus über der Erscheinungswelt in der Weise, daß überhaupt ein direkter Zusammenhang zwischen beiden nicht statt hat, auf der anderen Seite eine so enge Verbindung, daß der logos geradezu als die Vorsehung der Welt, das Weltgesetz, die Weltordnung, die Weltidee aufgefaßt wird. „Der Weltgedanke ist ein inneres Moment des Wesens des logos".[60] Der logos ist, wie Augustinus noch in den Retractionen behauptet der ideale Grund der Welt. die schöpferische Kraft und Form der Dinge; als solche ist sie den Dingen immanent, und in ihr wirksam als das Wesen durch das die Dinge sind, durch das die lebenden Dinge im Unterschiede von den leblosen leben, und durch das die intelligiblen Wesen im Unterschiede von den Nichtgeistigen erkennen.[61]) Damit haben wir dieselben Prädikate für den logos gewonnen, die Plotin für die Seele angibt, und die wesentliche Bestimmung derselben als schöpferischer Tätigkeit weist Augustinus dem Logos zu.

Der logos des Augustinus unterscheidet sich von dem plotinischen Nus und der plotinischen Seele, weil er eben beider Momente in sich vereinigt. Er unterscheidet sich weiterhin durch die Art der kausalen Beziehung, in welcher der logos zur geschöpflichen Welt und die ψυχή zu derselben steht. Bei Plotin ein Hervorgehen aller Dinge aus einem obersten Prinzipe in Form eines dynamischen Prozesses, und einer allmählig absteigenden Stufenfolge der Dinge, so daß der Seinsgehalt derselben um so geringer wird, durch je mehr Zwischenglieder dieselben von dem ersten Prinzip getrennt sind. Augustinus denkt nicht so abstrakt wie Plotin, sondern konkreter, persönlicher. Der Hervorgang der

---

[60]) De Civ. Dei XI. 10, 3: secundum hoc ergo dicuntur illa simplicia, quae principaliter vereque divina sunt quod non aliud est in eis qualitas, aliud substantia — der logos das schlechthin Eine, das unum, wie es in de v. rel. heißt — nec aliorum participatione, vel divina, vel sapientia vel beata sunt. Ceterum dictus est in scripturis sanctis sapientiae multiplex eo quod multa in se habeat: sed quae habet, haec et est, et ea omnia unus est, neque enim multae sed una sapientia est in qua sunt immensi quidam atque infiniti tesauri rerum intelligibilium... cf. De Gen. ad. Lit. II. 6, 12; De Trin. IV. 1, 3. cfr. Storz a. a. O. W. Thimme a. a. O.

[61]) De Gen. ad. Lit. V. 18, 66; De Trin. XV. 13, 23.

Ideen aus dem logos führt sich bei ihm zurück auf den göttlichen Schöpferwillen, auf den Schöpfungsakt, mit dem die Bildung und die Entwicklung der Dinge anhebt. Ob aber Augustinus der plotinische Gedanken von der absteigenden Stufenfolge der Dinge, wie Plotin sie behauptet, ganz fremd ist, braucht hier nicht ausgeführt zu werden.

Die Frage ob und wieweit hierin Augustinus Denken pantheistische Elemente liegen, interessiert uns an dieser Stelle nicht; wichtig für unsere Aufgabe ist zu wissen, wie der logos zu Gott, zur Welt sich verhält, daß er in ersterer Beziehung das göttliche Denken an sich bedeutet, in letzterer Beziehung das göttliche Denken, insofern es sich nach außen explizieren soll; daß er dem Menschen die Weisheit vermittelt durch Erleuchtung, und die Seele mit den unwandelbaren Wahrheiten beherrscht, nach denen sie die Erscheinungswelt erkennt, daß die Seele als bildende gestaltende Kraft erscheint, die mit Bewußtsein wirkt, stetig wirkt und bestrebt ist, was in der Erscheinungswelt vielgestaltig sich auswirkt auf seinen letzten Grund, auf eine letzte höchste Einheit zurückzuführen, und dadurch in der Erkenntnis zur höchsten Glückseligkeit gelangt. Die intelligible Welt, die im Logos in einheitlicher Form gegeben ist, als Gedanke der Gottheit, ist in der Welt der Körper als vielgestaltige Erscheinung der Seele gegenübergetreten, damit diese unter der Leitung der intelligiblen Welt die idealen Formen und Wesensgründe der Dinge zur Einheit in der Erkenntnis zurückführe, aber nicht ohne die sinnliche Wirklichkeit, die in ihren Formen die Idee offenbart.[62])

Der logos ist unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten die Wahrheit schlechthin; denn in ihm fallen Sein, Leben und Erkennen in eine unmittelbare Einheit zusammen; er ist intellectus, und zwar der erste und höchste Intellekt, cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed id quod est intelligere, hoc vivere, hoc esse est unum omnia.[63]) Und diese Wahrheit erweist sich zugleich als ein „System von Wahrheiten", in der sich finden omnes rationes viventes incom-

[62]) Das ausgeprägt rationalistische Weltbild das Augustinus entwickelt hat er nie verlassen, wenn er auch unter praktisch-religiösen Gesichtspunkten an der Realität der Erscheinungswelt nie gezweifelt, und mit Eifer und Entschiedenheit gegen eine Ineinssetzung von Gott und Geschöpf polemisiert. Gott ist ungeworden, ewig unveränderlich, das Geschöpf geworden und vergänglich, sind seine beliebten, oft wiederkehrenden Beweismomente. Doch ob Augustinus einen qualitativen oder bloß quantitativen Gegensatz zwischen Gott und Geschöpf festsetzen will, will ich an dieser Stelle nicht entscheiden, will aber nur hinweisen, daß Augustinus eine absteigende Seinsstufe annimmt, in der die Dinge um so vollkommener sind, um so weniger Realität haben, je weiter sie innerhalb dieser absteigenden Seinsreihe vom ersten und obersten Prinzip sich entfernen.

[63]) De Trin. VI. 10, 11; XV. 13, 22.

mutabiles, die aber alles eine Einheit sind, und in der Gott erkennt, was er gemacht hat, auf die der Mensch mit seiner Vernunftkraft sich hinwendet, um in ihr alles zu sehen, was er genießen möchte.[64]) Da diese Wahrheit Gott ist, so gilt auch für Gott, was Augustinus von der Wahrheit sagt, und so ist es Gott, von dem das Licht kommt, indem die Seele die unwandelbare Wahrheit erkennt, in dem die intelligiblen Wahrheiten unmittelbar geschaut werden.[65])

Nach diesen Voraussetzungen über das Verhältnis von logos und Seele verstehen wir den Gedanken, den Augustinus in De v. rel. ausspricht, daß man um die Wahrheit zu erkennen in sich einkehren müsse; oder noch mehr über das eigene veränderliche Ich hinauszugehen sei, um dahin zu gelangen, woher das Licht leuchte; und er wird deutlicher in qu. 45, 1, wo es heißt, daß die Seele sich als veränderlich erkennt in ihrem Mangel und Fortschritt in der Erlangung der Weisheit, die sie unveräußerlich über sich selbst erhoben erkenne. Das supra esse der Wahrheit erklärt er in De Trin. XV. 6, 10, wo es die Auffassung einer räumlichen Unterschiedenheit ausdrücklich zurückweist, und dieses supra esse metaphorisch gefaßt wissen will: quam tamen sic intuebamur ut nec longe a nobis esset, et supra nos esset, non loco sed ipsa sui vernerabili mirabilique praestantia, ita ut apud nos esse suo presenti lumine videatur, und Augustinus geht in dieser Erklärung weiter und konstatiert einen Zusammenhang, den er durch adhaerere näher bezeichnet, ohne aber das räumliche Bild fallen zu lassen, und kommt dazu, den Umfang der Erkenntnis des Intelligiblen, der in der sapientia Dei gegeben sei, die Gottes Wesen und Substanz selbst sei, da in der wunderbaren Einfachheit der göttlichen Natur kein Unterschied besteht zwischen esse und sapere,[66]) abhängig zu machen von der größeren oder mindergroßen Entfernung von der Seele zu Gott.[67]) Und Augustinus nennt ausdrücklich die Seele das Subjekt, durch welche die Verbindung mit Gott hergestellt werde.[68])

[64]) De l. arb. II. 13, 36.

[65]) cf. De Trin. XII. 15, 25; De civ. Dei XI. 27; Retr. I. 4, 8.

[66]) De Trin. XV. 13, 22: sed quod est sapere hoc est et esse.

[67]) De l. arb. II. 12, 34: tantum autem debet mens intelligere quantum proprius admoneri atque inhaerere potuerit incommutabili veritati.

[68]) De Trin. XII. 3, 3.... ut non sit nobis commune cum pecore rationale quidem est, sed ex illa rationali nostrae mentis substantia qua subhaeremus intelligibili atque incomutabili veritati.

d. Medium des höheren Erkennens.

Augustinus unterscheidet zwischen mittelbar und unmittelbar erkannten Wahrheiten; letztere sind durch sich selbst unmittelbar gewiß als die obersten Wahrheiten, wie sie im logos enthalten sind und der Vernunft vorschweben, erstere bedürfen letzterer, um zur klaren Erkenntnis, zur Wahrheitserkenntnis, gebracht werden zu können; sie bedürfen selbst ihrer Sonne, ihres Lichtes, in dem sie vom Geiste als unwandelbare Wahrheiten erfaßt werden.[69]) Es ist dieses Licht in dem alle Dinge beurteilt werden, ein ganz eigenartiges, vom Sonnenlicht verschiedenes Licht, das nicht räumlich sich ausdehnt, sondern in unaussprechlicher und unsichtbarer, aber intelligibler Weise, uns erscheint, uns alles gewiß macht, was wir in ihm sehen.[70]) Es ist stärker als das Licht der Augen, und umfließt die Seele,[71]) und wird von Augustinus in Zusammenhang gebracht mit der allgemeinen Wahrheit, die allen Menschen ohne Ausnahme gemeinsam vorschwebt, ohne zur Natur des einzelnen zu gehören. Es wird das Licht der Wahrheit genannt,[72]) das Licht der höchsten Weisheit,[73]) die die Menschen erleuchte;[74]) es ist das Licht der ewigen Vernunft, das den Menschen gegenwärtig ist, indem sie die unwandelbaren Wahrheiten sehen,[75]) indem alles intelligibiliter leuchtet;[76]) es ist die Weisheit dieses Licht, in dem gesehen wird, was durch das körperliche Auge nicht gesehen werden kann.[77]) Indem Augustinus dann weiterhin ausführt, daß der Mensch von der Gegenwart Gottes erleuchtet wird und unzweifelhaft vom Verbum Dei als dem lumen verum spricht,[78]) weiterhin die Erleuchtungd es Menschen als participatio verbi, jenes Lebens, das das Licht des Menschen sei, bezeichnet, ist klar, was Augustinus unter diesem Lichte nur meinen kann. Da jedoch die Auffassung von dem Wesen dieses Lichtes keine einheitliche ist, wollen wir noch näher auf diese Frage eingehen.

[69]) solil. I. 8, 15; De Trin. IX. 7, 12.
[70]) Ep. 120, 2, 10.
[71]) De Civ. Dei XI. 27, 2.
[72]) De Mag. 12, 40.
[73]) De Trin. XIV. 12, 15.
[74]) De Gen. ad. Lit. II. 6, 12.
[75]) Retr. I. 4.
[76]) Solil I. 1, 1.
[77]) De Trin. XII. 8, 14.
[78]) De Gen. ad. Lit. VIII. 12, 26; Ep. 120, 4, 20.

Wir haben schon gesehen, daß Augustinus Gott, bezw. den logos unter dem Bilde des Lichtes faßt, das unsere Seele erleuchtet, und vielleicht hat gerade diese enge Beziehung zwischen Gott und der Seele Anlaß gegeben, dieses Licht selbst zu subjektivieren; doch so viel scheint sicher zu sein: als subjektives, der Seele inhaerirendes Sein im Sinne einer potentiellen Befähigung zur Astraktion kann dieses Licht nicht aufgefaßt werden; denn das wäre gleichbedeutend mit einer subjektiven Erzeugung der Ideen; nach Augustinus selbst aber ist es unmöglich, daß der veränderliche Mensch unveränderliche Wesenheiten hervorbringe.[79]) Jeder vernünftigen Kreatur ist es in gleicher Weise gegenwärtig, nicht der Vernunft des Einzelnen angehörig, sondern über dieselbe erhaben, und mit ihr in Verbindung stehend.[80]) Und so kann Augustinus es nur als ein von der menschlichen Natur unabhängiges, objektives Licht im eigentlichen Sinn des Wortes betrachten;[81]) denn wenn Augustinus Conf. XII. 25, 35 ausführt, daß das Verständnis der gegenseitigen Rede einzig sich gründen könne auf eine allgemeine Wahrheit, die über jeden der Redenden erhaben sei, und in der jeder Einzelne die Gedanken des anderen verstehe, so ist das dasselbe, wie wenn Augustinus in anderen Stellen die Erkenntnis der Wahrheit abhängig macht, von der Erleuchtung eines urkörperlichen Lichtes. Doch wir sind nicht einmal gehalten diesen Satz erst mittelbar abzuleiten, da unser Denker an der gleichen Stelle von dem Lichte Gottes spricht, das keinen Zweifel zuläßt, und X. 14, 65 den Gedanken wiederholt, daß aller menschlichen Tätigkeit unwandelbare Normen vorausgehen, nur mit dem Unterschiede, daß sie hier in Beziehung auf die Erkenntnis unter dem Gesichtspunkt des Lichtes erscheinen: nec ego ipsae cum haec agerem, id est vis mea qua id agebam nec ipse eras tu, quia lux es tu permanens, quam de omnibus consulebam an essent, quid essent quanti pendenda essent cum. Es ist als objektives Licht die Idealwelt schlechthin mit ihren Urgründen alles Seins, die Wahrheit in metaphysischer Einheit, die die heiligen Seelen erleuchte,[82]) es ist die allgemeine Vernunft das Urbild der Welt mit einer kausalen Bestimmung, die göttliche Vernunft, von der unser Denker erklärt, daß sie das Licht sei, das jeden Menschen erleuchte, der in die Welt komme, das auch zugleich Seinsgrund und Schöpfer ist.[83]) Augustinus bringt es in Uebereinstimmung mit seinem religiös-theologisch gerichteten Denken in Zusammenhang mit dem verbum Dei als der incommutabilis veritas, ubi principaliter atque incommutabiliter sunt omnia simul, in dem

[79]) De immort. an. 4, 6.

[80]) De l. Arb. II. 12, 33; Conf. XII. 25, 35.

[81]) Conf. XII. 25, 35; De Trin. IX. 9, 13; 6, 10; quaest. 45, 1.

[82]) Ennar. in ps. 11, 2.

[83]) De v. rel. 36, 66; de mag. 12, 40; Conf. VII. 10, 16; De Gen. ad. Lit. XII. 31, 59.

alles Leben, alles Einheit ist, das selbst Leben, aber ein besonders qualifiziertes Leben ist, nämlich Leben als Licht des Vernunftwesens, das uns nahe ist, weil wir in ihm leben, uns bewegen und sind.[84]) Wenn Augustinus dieses Licht, wodurch die Seele erleuchtet wird, damit sie alles entweder in sich oder in jenem Lichte wahrhaft geistig erkenne als Gott bezeichnet, zu dem die Seele kaum aufzusteigen vermag und aus Schwäche zurücksinkt,[85]) so lange sie nicht gereinigt ist von der Torheit.[86]) so scheint mir dafür jegliche Erklärung für unmöglich, die in diesem Lichte zwar eine objektive Realität sieht, aber die sie doch noch als abgeleitet und geschaffen betrachtet, und sie auf eine andere höhere Realität zurückführen will.[87]) Augustinus kennt abgeleitete unwandelbare Wahrheiten, die in sich evident und allgemein gültig sind, und in lumen creatum der Vernunft erkannt werden; aber es ist dieses Licht nicht das höchste und letzte Licht, sondern setzt ein solches voraus, und dieses Licht ist es, was Augustinus als Gott und Wahrheit bezeichnet. Es ist ein Licht, das leuchtet ohne erleuchtet zu werden, ein ursprüngliches Licht, dessen alles andere bedarf.[88])

In diesem Lichte der ewigen Lichtquelle, der ersten und absoluten Wahrheit, erkennt der Menschengeist die Gedanken Gottes, die rationes aeternae. Der logos im neuplatonischen, Christus im christlichen Sinne ist dieses objektive allgemeine Licht,[89]) in dem die intelligible Welt uns offenbar wird, die erscheint als die Weisheit des Vaters, wesensgleich mit ihm erhoben. Gott ist es, der die Gedankenwelt der geschöpflichen Vernunft aufschließt, ähnlich wie die Sonne die körperhaften Dinge dem Auge erkennbar macht.[90]) In diesem lux quaedam ineffabilis et incomprehensibilis mentium sind die ewigen unwandelbaren Sätze der Mathematik, Dialektik, Aesthetik, die Normen des moralischen Lebens erfaßbar; denn es ist unmöglich, daß man auf Grund der Sinneserkenntnis abfällig oder anerkennend urteilen kann, wenn nicht gewisse objektive Bestimmungen gegeben sind, auf

[84]) De Trin. IV. 1, 3 f.

[85]) De Gen. ad. Lit. XII. 31, 58.

[86]) De Trin. IV. 2, 4.

[87]) cfr. in dieser Frage A. Schmid a. a. O.

[88]) Tract. in Joh. 14, 1: Aliud est enim lumen quod illuminat, et aliud lumen quod illuminatur, nam et oculi nostri lumina dicuntur et tamen in tenebris patent et non vident. Lumen autem illuminans a seipso lumen est et sibi lumen est et non indiget alio lumine ut lucere possit, sed ipso indigent cetera ut luceant; cf. v. Hertling, Augustinus Citate 573 f.

[89]) cf. v. Hertling: Augustinus Citate; Wilhelm von Auverne identifiziert das innere Licht des Menschen mit Gott in Uebereinstimmung mit Augustinus.

[90]) Solil. I. 8, 15; 1, 3.

die als höchster absoluter Maßstab die der Betrachtung unterworfenen Dinge bezogen werden.[91]) Die Idee des Guten, Schönen, Wahren bildet die Voraussetzung für jegliches unserer Urteile, den unwandelbaren Vergleichungspunkt für die Prädizierung der Gutheit, Schlechtheit, Schönheit etc. eines Objektes.[92]) Augustinus zeigt sich in der Frage nach dem nächsten Prinzip dieser allgemeinen Sätze so sehr als Platoniker, daß er diese aller Erfahrung vorausgehenden Erkenntnisse auf eine Präexistenz der Seele zurückzuführen geneigt ist,[93] sieht sich aber unter dem Einfluß der kirchlichen Lehre zur Retractation genötigt und führt die Sicherheit des Wissens um so energischer auf die Verbindung der Seele mit Gott zurück, mit den intelligiblen Wahrheiten,[94]) womit er den Begriff der platonischen ἀνάμνησις in anderer Weise zurückgewinnt. „Es ist glaubbarer, daß deswegen Unkundige, in gewissen Disziplinen richtig befragt, die Wahrheit anzugeben vermögen, weil ihnen, soweit sie fähig sind, das Licht der ewigen Vernunft gegenwärtig ist wo sie die unveränderlichen Wahrheiten erblicken, nicht aber, weil sie dieselben einmal erkannt, und nach platonischer Lehre vergessen hätten".[95]) Indem die Seele in sich selbst einkehrt, findet sie die intelligible Welt in sich vor, von der sie umstrahlt wird,[96]) mit der sie selbst in gewisser unkörperlicher Weise verbunden ist.[97]) Diese allen Vernunftwesen gemeinsame objektive Vernunft ermöglicht erst ein allseitiges Verständnis unter den Vernunftwesen überhaupt, sie bildet das gemeinsame Erkenntnisobjekt.[98]) „Wo anders habe ich dich gefunden um dich kennen zu lernen als in

---

[91]) De l. Arb. II. 16, 41; 8, 20 ff., III. 5, 13; De Trin. IX. 6, 10; XII. 2, 2.

[92]) De Trin. VIII. 3, 4.

[93]) De quant. an. 20, 34 cf. De v. rel. 39, 72.

[94]) De Trin. XII. 15, 24; XIV. 12, 15 f; Retr. I. 8, 2.

[95]) Retr. I. 4, 4.

[96]) De Trin. XII. 14, 23; De Civ. Dei XI. 27, 2; contra Acad. III. 14, 31.

[97]) De immort an. 10, 17; De Mag. 11, 38; Conf. X. 10, 17 ff.

[98]) Conf. XII. 25, 35; De l. arb. II. 12, 53: quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilen veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem, quam non possis dicere tuam vel meam vel cuisquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus tamquam miris modis secretum et publicum lumen, praesto esse ac se praebere communiter: omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus praesto est ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit? Ich darf in diesem Zusammenhang auf Plotin hinweisen, der das Verhältnis von Seele und Wahrheit in diesem Zusammenhang in derselben Weise wie Augustinus bestimmt. Enn. I. 1, 8.

dir und über mir, wobei von einem Raume keine Rede ist; denn nicht im Räumlichen entfernen wir uns von dir, nahen wir dir, als die Wahrheit waltest du über allen, die Bescheid suchen und antwortest allen zugleich so verschiedenen Bescheid sie suchen".[99]) Ihr Inhalt mit dem Charakter der Ewigkeit macht sie geeignet zu Erkenntnisprinzipien für den geschaffenen Geist. Die absolute eine Wahrheit, die bei Augustinus in Umbiegung der platonischen Lehre als Gedanke Gottes erscheint, dann aber in dessen Tendenz zu objektivieren zur Hypostase gesteigert wird,[100]) und bloß durch die Immanenz in einer Vielheit von mens sich vervielfältigt,[101]) muß ja als Norm über unserer Vernunft stehen, weil sonst nicht Prinzip, sondern bloßes Objekt des Urteils.[102]) Diese kann als Ewiges, unwandelbares Sein vom Menschen als einem menschlichen Geschöpf nicht erzeugt werden; daher betont Augustinus zum Zwecke der Erkenntnis konsequent mit um so größerer Eindringlichkeit eine lebendige Verbindung der Vernunft mit dem göttlichen Lichte, in dem er die abstrakten Begriffe und allgemeinen Wahrheiten unmittelbar erfaßt,[103])

---

[99]) Conf. X. 7 ff; De Trin. XII. 15, 24.

[100]) De Trin. XII. 14, 23 f; De l. Arb. II. 13, 36.

[101]) Ep. 14, 4: ita quilibet homo una ratione, qua homo intelligitur factus est. At ut populus fiat, quamquis et una ratio, non tamen hominis ratio, sed hominum. Enn. in pl. 11, 2: veritas una est, qua illustrantur animae sanctae; sed quoniam multae sunt animae in ipsis multis veritates dici possunt, sicut ab una facie multae in speculis imagines apparent.

[102]) De l. Arb. II. 12, 34; Solil II. 11, 21.

[103]) Ep. 120, 210; cf. De Gen. ad. Lit. XII. 36, 69.

Vita.

Wurde geboren am 16. Januar 1881 zu Langengeisling. Nach Absolvierung des humanistischen Gymnasiums Rosenheim im Jahre 1905 studierte ich bis zum Jahre 1909 am kgl. Lyceum Freising Philosophie und Theologie und bezog im gleichen Jahre zum ausschließlichen Studium der Philosophie die Universität München, wo ich am 27. Juni 1912 zum Doktor promoviert wurde.